

Materiali IT

Dario Gentili
Crisi come arte di governo

© 2018 Quodlibet s.r.l.
Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23
www.quodlibet.it

ISBN 978-88-229-0215-3

Materiali IT

Collana diretta da Dario Gentili e Elettra Stimilli.

Comitato scientifico: Paolo Bartoloni, Greg Bird, Vittoria Borsò, Sieglinde Borvitz, Daniela Calabrò, Timothy Campbell, Edgardo Castro, Felice Cimatti, Donatella Di Cesare, Gianfranco Ferraro, Simona Forti, Federica Giardini, Céline Jouin, Vanessa Lemm, Enrica Lisciani Petrini, Davide Luglio, Federico Luisetti, Pietro Maltese, Danilo Mariscalco, Claudio Minca, Mena Mitrano, Marcello Mustè, Elena Pulcini, Constanza Serratore, Giusi Strummiello, Davide Tarizzo, Miguel Vatter.

Indice

7	Introduzione
	<i>Krisis</i>
21	1. Crisi come dispositivo
28	2. Il giudizio forense
38	3. Il giudizio medico
	<i>Modernità</i>
49	4. Prima della Rivoluzione
59	5. Nuova vita: l'uso della crisi in Marx
66	6. Crisi come Interregno: Gramsci
71	7. Filosofia della crisi
75	8. La crisi neoliberale
	<i>Forme di vita</i>
97	9. Precariato
102	10. La Parigi del Secondo Impero: l'eroe e il cosmo
110	11. Per un altro cosmo: decisione senza giudizio
119	Indice dei nomi

Introduzione

C'è un nesso tra il discorso dominante della crisi economica che dal 2008 sta colonizzando le politiche della gran parte dei Paesi del mondo e i Like/Dislike con cui, attraverso i social media, i cittadini globali si esprimono sugli argomenti più svariati e negli ambiti più disparati? A prima vista tale nesso può sembrare azzardato: come può una crisi economica che determina un discorso che vincola gli Stati a scelte obbligate trovare un corrispettivo nella più ampia diffusione e nella più radicale individualizzazione dell'esercizio della critica? Eppure, a ben vedere, le scelte obbligate dalla mancanza di un'alternativa che la crisi impone e la riduzione della critica all'approvazione o meno di un'alternativa prestabilita presuppongono la medesima modalità di giudizio: il giudizio pro o contro.

Infatti, il giudizio pro o contro – tra due opzioni tra loro opposte, che pone la scelta tra due alternative in contrapposizione – passa oggi per essere la modalità di giudizio per antonomasia. Ciò è riscontrabile tanto nelle questioni di portata pubblica quanto in quelle che concernono la condotta dei singoli individui. In generale, esso rappresenta il modello a cui ogni procedimento decisionale deve, in ultima istanza, essere riducibile, affinché si possa infine giungere a una decisione finale e risolutrice – sulla vita della società e sulla propria vita individuale. E tuttavia, sebbene in netta contrapposizione, le alternative che questa crisi e questa società costantemente pongono sembra non abbiano nulla di davvero risolutivo: uscire dalla crisi o imprimere una svolta alla propria personale condizione sociale ed esistenziale. Sembra pertanto che il giudizio pro o contro, per quanto mai come oggi si eserciti così frequentemente e diffusamente, non produca alcuna decisione effettiva – è questo,

almeno in prima battuta, il nesso tra la crisi economica e lo statuto della critica al tempo dei social media.

È possibile misurare l'entità di tale cambiamento nel momento in cui si considera la modalità di giudizio pro o contro nel suo uso politico. È la modernità ad averne inaugurato l'uso politico e ad averlo configurato in quanto giudizio finale. Il giudizio finale assume la sua connotazione politica nei momenti di crisi, quando il potere politico non è in grado di conservare l'ordine e una decisione risoltrice interviene in ultima istanza o – in chiave conservatrice – per ristabilire l'ordine o – in chiave rivoluzionaria – per rovesciarlo. Pertanto, deve configurarsi uno stato d'eccezione o d'emergenza perché ci siano le condizioni per un giudizio finale e risolutore; è infatti soltanto nella crisi che tale giudizio diventa “politico”, cioè soltanto quando il governo politico in carica non è più in grado di per sé di conservare il potere. È questa configurazione prettamente moderna del “giudizio politico” in quanto decisione finale e risoltrice ancora adatta a descrivere e comprendere la modalità di giudizio politico che oggi caratterizza le democrazie occidentali e non solo?

Sembra in effetti che mai come oggi, in epoca neoliberale, il giudizio pro o contro domini – oltre che la società e i suoi media – anche la scena politica. Basti pensare, ovunque nel mondo, al ricorso sempre più frequente all'istituto del referendum – addirittura triplicato rispetto a quanto si registrava prima della caduta del muro di Berlino – per chiamare la popolazione a esprimersi su questioni politiche di estrema importanza. Solo per fare gli esempi più noti: il referendum in Grecia nell'estate del 2015 o quello sulla Brexit nell'estate 2016. A prescindere dalla differenza nel quesito e dall'esito che si è prodotto, in entrambi i casi il referendum è stato definito come lo strumento di espressione più alta della politica democratica. Ma è di fatto così? O piuttosto il referendum è uno degli strumenti a cui chi governa, la classe dirigente, ricorre per legittimare, per accreditare, per avallare le proprie decisioni? Comunque sia articolato, il quesito referendario non indica forse molto chiaramente qual è l'opzione “di governo”? Bisogna però fare molta attenzione – il caso della Brexit la richiede – a non far dipendere la funzione del referendum dal suo esito, come se la decisione da prendere fosse davvero tra la conservazione e la rivoluzione. In fin dei conti, anche laddove non è promosso dal governo in carica ma dai movimenti sociali e politici che ne contrastano

le politiche, il referendum rientra pur sempre nell'arte di governo e, qualsiasi sia il suo esito, questo comporta tutt'al più un cambiamento *all'interno* delle logiche di governo. La vera questione è piuttosto qual è e da quale ordine procede l'arte di governo che configura la modalità di decisione del referendum (e di altri strumenti simili) in quanto giudizio politico per eccellenza. Tanto è vero che sempre più frequentemente le stesse elezioni politiche assumono il senso di un giudizio pro o contro questo o quel candidato premier – quando non è orientato al “meno peggio”, sempre più spesso il voto si esprime alla stregua di un “mi piace” sui social. In fondo, a ben vedere, a livello invece di procedure parlamentari, in una logica simile rientra anche il sempre più frequente governare per decreti o attraverso voti di fiducia, in quanto, sebbene non chiami in causa direttamente la popolazione, si avvale di una modalità decisionale che, facendo appello a procedure d'urgenza o eccezionali, non rispetta il normale iter di discussione parlamentare e consiste in sostanza nell'“approvazione” o meno dello stesso governo in carica.

Un altro fenomeno – anche questo apparentemente collocabile su una scala molto diversa – è riconducibile all'affermarsi in politica del giudizio pro o contro: non soltanto il ricorso allo strumento referendario si è moltiplicato dopo il 1989, ma dopo la caduta del muro di Berlino si è anche considerevolmente incrementato il ricorso alla costruzione di “muri politici” ovunque nel mondo – se ne riscontrano infatti più di una trentina senza contare quelli in via di progettazione. Questi muri materializzano la necessità di un giudizio pro o contro, definendo un'alternativa mai così rigida tra estremi: dentro o fuori. Anche in questo caso, per coloro che si trovano dalla parte sbagliata del muro, la scelta che si impone si presenta spesso come obbligata, tra la vita e la morte.

Intenzione di questo libro è mostrare come un'arte di governo che si avvale di tali strumenti non corrisponde a quella che ha caratterizzato la modernità e, di conseguenza, come la stessa funzione del giudizio pro o contro ne risulti profondamente modificata. Rispetto alla modernità è infatti il contesto di crisi da cui tale modalità di giudizio procede a essere profondamente cambiato. Se nella modernità era la politica a configurare la crisi, che pertanto definiva il momento della decisione risoltrice, il momento in cui dalla de-

cisione dipendeva l'esito conservatore o rivoluzionario di una data congiuntura storico-politica, oggi invece la crisi ha assunto una definizione sostanzialmente economica: è la crisi economica che orienta e configura le decisioni politiche. La stessa espressione "c'è la crisi, non ci sono alternative", con cui i governi di mezzo mondo giustificano e legittimano le decisioni politiche ed economiche più impopolari, non è riducibile esclusivamente a una strategia retorica, bensì determina una ben precisa arte di governo. Interpretazioni della crisi economica in quanto "infinita" o "stagnazione secolare", che, senza soluzione di continuità, la fanno risalire almeno agli anni Settanta (periodo in cui, non a caso, le ricette economiche neoliberali hanno cominciato a caratterizzare le politiche di alcuni Paesi), rientrano a pieno titolo nella definizione della crisi come arte di governo. Pertanto, la crisi come arte di governo è la definizione "politica" della crisi economica in epoca neoliberale.

La crisi economica di matrice neoliberale non produce di fatto alcuno "stato di eccezione", ma – come sosteneva già nel 1940 Walter Benjamin – ha fatto dell'eccezione la regola. Il contributo peculiare che l'arte di governo neoliberale ha fornito a tale configurazione della crisi consiste proprio nel modello di giudizio politico che produce. Infatti, nonostante conservi la forma del giudizio pro o contro, non ne risulta come nella modernità una decisione risolutrice o finale, che – per uscire dalla crisi – intervenga a ristabilire o a rovesciare l'ordine. Si tratta piuttosto di un giudizio funzionale alla *conservazione* dell'ordine stesso o, per meglio dire, alla sua *amministrazione*. Insomma, con le scelte obbligate che la crisi induce – dall'*interno* dell'ordine dato – si governa. È quindi un giudizio senza decisione finale quello che la crisi neoliberale configura e utilizza con funzione di governo.

Eppure, sebbene assuma tratti tipicamente neoliberali e sembri anzi nascere con l'affermarsi del neoliberalismo, la crisi come arte di governo affonda le sue radici in tempi antichi, che solo un procedimento genealogico può rinvenire. Ne risulterà che, se la crisi neoliberale si pone in discontinuità rispetto alla configurazione moderna della crisi, d'altro canto risulta in piena continuità con la sua matrice e il suo uso pre-moderni. Questa ricostruzione genealogica iscrive dunque la crisi neoliberale nella narrazione di lungo periodo del dispositivo della crisi, al cui interno quella che emerge come la sua "differenza moderna" finisce per corrispondere a una breve parentesi.

Il nesso tra crisi e giudizio pro o contro trova nell'antica Grecia il suo fondamento. Anzi, per di più, a quel tempo la crisi non rappresentava semplicemente l'occasione esemplare in cui si esprime il giudizio pro o contro, bensì il giudizio pro o contro *era* la crisi. La parola *krisis* e il verbo corrispondente *krinein* indicano infatti un giudizio tra due elementi tra loro separati e distinti. Eppure – ed è qui il discrimine essenziale rispetto alla modernità – il giudizio della *krisis* non si pronuncia tra due opzioni, che solitamente sono l'una l'estremo opposto dell'altra, parimenti percorribili. Piuttosto, la *krisis* si iscrive all'interno di un ordine prestabilito, che presuppone: anche se posta tra due estremi, la decisione che induce la *krisis* è obbligata ed è sempre orientata alla conservazione dell'ordine dato che la legittima. Tale modalità di giudizio della *krisis* è già chiaramente utilizzata da Parmenide, ma è con Platone che essa trova la sua collocazione propria all'interno dell'ordine politico della *polis*. In Platone, infatti, il giudizio della *krisis* rientra tra le prerogative di chi governa e nello specifico è affidata ai giudici, il compito dei quali è amministrare l'ordine. Platone tuttavia delimita l'uso della *krisis* all'amministrazione giudiziaria della città, distinguendone con fermezza la modalità di giudizio rispetto alla decisione politica più propria: quella decisione politica che stabilisce l'ordine della *polis*, ne organizza la vita politica e comanda in pace e in guerra. Questa decisione politica è appannaggio dell'assemblea. In Platone, e altrettanto in Aristotele, il giudizio della *krisis* è dunque al servizio della decisione politica, così come l'amministrazione giudiziaria della città non è da confondere con il potere politico, a cui deve essere sottoposta.

Nell'antica Grecia, oltre a definire il giudizio forense, il termine *krisis* ricorre nel lessico medico, sia in Ippocrate che successivamente in Galeno. Anche in questo caso, la *krisis* definisce una condizione in cui il giudizio si pone tra due estremi: la vita e la morte. La crisi corrisponde perciò al momento in cui, nel decorso di una malattia, il corpo è all'apice della lotta tra la vita e la morte. Eppure, almeno in Ippocrate, la *krisis* non comporta una decisione effettiva del medico; piuttosto essa definisce il momento in cui il corpo reagisce alla malattia e prevale la tendenza della natura all'autoconservazione. Dunque, anche nel caso della medicina antica, non si ha a che fare con una decisione risolutrice; più che decidere sulla vita o la morte

del paziente, il medico è tenuto a *diagnosticare* una guarigione che però è la natura stessa a determinare. La morte, pertanto, sopraggiunge in assenza di crisi.

La *krisis* è dunque espressione dell'autoconservazione dell'ordine naturale e corporeo. Come il giudizio forense, anche il giudizio medico rientra nell'ambito dell'amministrazione, stavolta dell'amministrazione della salute della popolazione. Sebbene il medico debba limitarsi alla diagnosi dell'esito della malattia, egli può tuttavia, in base all'esperienza acquisita, prognosticare a quali condizioni una determinata malattia si verifica e quindi intervenire per amministrare le condotte della popolazione. Ma di nuovo, anche in questo caso, l'amministrazione sanitaria deve essere al servizio del potere politico.

Insomma, allora come oggi, sono i “tecnici” – nell'antica Grecia i giudici e i medici – a essere incaricati di amministrare la crisi. La differenza fondamentale consiste nella connotazione “politica” che tale giudizio “tecnico” oggi assume, nel momento in cui la crisi politica diventa questione di amministrazione e l'amministrazione diventa l'arte di governo per antonomasia.

L'accezione “tecnica” che il termine crisi aveva nell'antichità ne ha caratterizzato il significato fin nel pieno della modernità. Infatti, fino alla metà del XVIII secolo, nelle enciclopedie e nei dizionari delle principali lingue europee, “crisi” compare esclusivamente nella sua accezione medica. Ed è in analogia con tale accezione medica che comincia a entrare nel lessico economico. È invece soltanto alla vigilia della Rivoluzione francese che il senso medico di crisi entra anche nel discorso politico. Ciò accade nel momento in cui il giudizio pro o contro – divenuto prerogativa della critica illuminista – si configura come giudizio sulla salute o la malattia del potere politico costituito.

Seppure con una certa cautela, Jean-Jacques Rousseau associa il decorso della crisi medica all'idea di rivoluzione che la modernità stava prefigurando: l'ordine dato non corrisponde più allo stato di salute che la crisi deve conservare, ma il corpo politico è malato – questo è il giudizio della critica illuminista – e la rivoluzione potrebbe rigenerarlo. La Rivoluzione francese è la prova storica che una crisi politica può generare un nuovo ordine. È in tale congiuntura

che la crisi diventa politica e chiama a una decisione risolutrice, che condanna a morte il vecchio ordine e ne afferma uno nuovo.

Karl Marx eredita e radicalizza la Rivoluzione francese e la critica illuminista divenuta a tutti gli effetti politica. Marx prova inoltre a introdurre la carica rivoluzionaria della crisi e della decisione politica all'interno del discorso economico. Se nel *Manifesto* egli considera le crisi economiche del sistema capitalistico un modo in cui questo si conserva e si rinvigorisce, nei *Grundrisse* cerca invece di utilizzare il dispositivo medico della crisi economica in chiave rivoluzionaria: le crisi sono sintomo della malattia mortale del sistema capitalistico e soltanto la rivoluzione politica e il proletariato che deve promuoverla possono generare un nuovo ordine, una nuova vita. La crisi dell'economia capitalistica non è più volta all'autoconservazione del sistema, bensì al suo rovesciamento e rivoluzionamento. Marx converte così la scelta obbligata imposta dalla crisi economica alla causa rivoluzionaria.

Antonio Gramsci non cambia la diagnosi marxiana a proposito dello stato di salute del sistema capitalistico, eppure attribuisce la disponibilità dell'uso della crisi non tanto alle classi subalterne, quanto a quelle dominanti. Egli definisce la crisi come quell'“interregno” tra il vecchio ordine che è moribondo e una nuova vita che non può ancora nascere. Il governo di questo interregno è in prima istanza una prerogativa della classe dominante – e la sua durata è indeterminata, poiché la crisi non genera da sé una nuova vita. Anzi, la crisi accade nel campo della classe dominante e svolge perfettamente la sua funzione nel momento in cui fa prevalere il principio di autoconservazione dell'ordine. Il “pericolo mortale” che la crisi rappresenta e minaccia ha la funzione di indurre le classi subalterne a schierarsi per la sopravvivenza dell'ordine piuttosto che per la sua morte. In Gramsci la crisi comincia così ad assumere quei tratti biopolitici che si ritroveranno nel dispositivo neoliberale della crisi. È infatti con il neoliberalismo che la classe dirigente si pone come rappresentante del “partito della vita”.

“Partito della vita” è un'espressione adoperata da Friedrich von Hayek, uno dei teorici di riferimento del neoliberalismo, per definire la sua concezione del liberalismo, che la distingue da quelle precedenti. Nel suo corso sulla nascita della biopolitica, Michel Foucault si è soffermato su questa espressione di Hayek per evidenziare che il

neoliberalismo non si presenta semplicemente come un'alternativa tecnica di governo, bensì come un'arte di governo il cui ordine del discorso consiste nel non lasciare alternative: è in effetti quanto si produce nel momento in cui – al di là di ogni divisione di classe – è nel nome della vita che agisce l'arte di governo neoliberale. Ma non è soltanto per questo – perché fornisce la visione di fondo biopolitica al mantra neoliberale *there is no alternative* coniato da Margaret Thatcher – che Hayek assume un ruolo decisivo nella costruzione del discorso neoliberale e all'interno di questo lavoro. Infatti, con maggior consapevolezza del suo stesso maestro Ludwig von Mises, a partire dagli anni Trenta egli comprende che, per risultare vincente rispetto alla soluzione keynesiana che è prevalsa in seguito alla crisi del 1929, la questione delle crisi economiche non può essere affrontata all'interno della teoria dell'equilibrio economico generale, che assume la crisi in quanto “squilibrio” e si propone di superarla attraverso il ripristino del ciclo economico. Hayek comprende cioè che la crisi non è un fenomeno passeggero e temporaneo e, pertanto, la sua funzione non può essere ridotta al ristabilimento dell'equilibrio del ciclo economico. Piuttosto, la questione che pone la crisi è quella del “governo”. E dunque il mercato e i suoi cicli non sono da considerare in base al criterio dell'equilibrio, bensì in base a quello dell'*ordine*. “Ordine spontaneo” è infatti l'espressione che egli adotta per definire il mercato. Quello del mercato è pertanto un ordine che, mediante una costante evoluzione, a cui l'impresa degli individui contribuisce ma che non dirige, si autogoverna: l'economia stessa diviene arte di governo. Non è insomma concepibile una posizione esterna da cui far procedere la critica dell'ordine dato per promuovere l'instaurazione di un nuovo ordine. L'ordine spontaneo è quello che assicura la sopravvivenza; al di fuori di esso i soggetti sono destinati a soccombere: come ha sostenuto Margaret Thatcher, non c'è altra alternativa che adattarsi all'ordine. Ritorna così la scelta obbligata della *krisis* greca.

È all'interno dell'ordine spontaneo del mercato che la *krisis* può tornare a svolgere la funzione che aveva nel mondo antico: la conservazione dell'ordine prestabilito e la legittimazione dell'azione dei governanti. Per rimarcare la discontinuità rispetto all'impostazione politica moderna – quella che ha fatto della critica illuminista il criterio della crisi politica – Hayek ricorre a una terminologia che

risale al pensiero antico: “catallassi” è il termine che egli adopera per indicare la forma di governo che scaturisce dall'economia di scambio e di mercato, mentre “cosmo” è il termine che caratterizza l'ordine spontaneo del mercato. Il cosmo configura un ordine che – basti pensare alla tragedia greca – non è nel potere degli esseri umani. Nessun essere umano – fosse pure il sovrano – e nessuna rivoluzione politica possono intervenire dall'esterno a ribaltarne e rovesciarne l'ordine. Nessun potere politico, insomma, può governare e orientare gli scopi dell'ordine spontaneo del mercato in quanto cosmo. Il cosmo del mercato si autogoverna. E lo fa appunto mediante la crisi, mediante l'amministrazione del potere e l'amministrazione della salute dei corpi. Nel neoliberalismo viene quindi meno la subordinazione platonica della *krisis* al potere politico: il potere politico ha assunto la configurazione dell'amministrazione e la crisi è diventata pertanto la forma del “giudizio politico”.

È dunque con la sua configurazione neoliberale – con la crisi come arte di governo – che la crisi interviene direttamente a governare le condotte individuali e delle popolazioni: è questa la condizione che consente di definire quella attuale come crisi biopolitica. È vero che fin dalla Grecia antica il modello di giudizio della crisi aveva la funzione di amministrare le condotte individuali, ma bisogna sempre considerare che il ricorso alla *krisis* era limitato alla *techne* giudiziaria e alla *techne* medica. È soltanto a partire da quando il discorso economico – prima subalterno alla politica – comincia a diventare egemone e da quando la pratica giudiziaria e la pratica medica cominciano a plasmare la *techne* politica che l'amministrazione delle condotte umane assume i tratti della biopolitica. È con il neoliberalismo, insomma, che il governo delle forme di vita ha trovato nel mercato globale il suo ordine di riferimento. È infatti l'ordine del discorso del mercato a governare le condotte mediante la costante minaccia di un “pericolo mortale”. Pericolo mortale che consiste nell'emarginazione, nella povertà, nel licenziamento, nella disoccupazione – nel rischio di non sopravvivere se non si è capaci o meritevoli di “stare sul mercato”. Il rischio d'impresa dell'individuo neoliberale si accompagna sempre alla precarietà della sua posizione nel cosmo. È questa una condizione che affida al mercato – all'imperscrutabilità dei fini e dei disegni del cosmo – il successo

o il fallimento dell'impresa. Non a caso Hayek sostiene che l'essere umano – cioè l'imprenditore che ne configura la forma di vita – non è mai padrone del proprio destino. La precarietà, quindi, è sì la figura tipica del lavoro nell'epoca della crisi neoliberale come arte di governo, ma non può essere limitata a coloro che lavorano con contratti a tempo determinato e senza garanzie. La precarietà non è cioè definibile come una classe in senso economico-sociale; quella dell'imprenditore di sé stesso è piuttosto una forma di vita che progressivamente sta configurando ogni tipo di lavoro, anche a tempo indeterminato e garantito. Le scelte obbligate che la crisi come arte di governo impone per sopravvivere nel mercato caratterizzano ormai la forma di vita del singolo individuo, a prescindere dal contratto di lavoro specifico.

Se questa forma di vita sta diventando maggioritaria solo oggi, tuttavia ha iniziato a prefigurarsi già nella seconda metà dell'Ottocento, quando la Rivoluzione francese e le rivoluzioni che ne sono immediatamente susseguite – le rivoluzioni riconducibili al paradigma moderno della crisi politica – hanno formalizzato come proprio esito fondamentale la cittadinanza borghese universale. Se da una parte la critica di tale esito ha prodotto – con Marx e poi con il marxismo – l'istanza della rivoluzione proletaria, dall'altra l'uniformità e il conformismo della cittadinanza borghese e la folla indistinta della metropoli moderna hanno lasciato insoddisfatte le istanze delle nuove individualità che hanno preso forma nella Parigi del XIX secolo. Sulla scorta della ricostruzione e dell'interpretazione di Walter Benjamin, è Charles Baudelaire che ne ha incarnato la tipologia. Per distinguersi dalla folla e per far sopravvivere la propria individualità, Baudelaire è diventato “impresario di sé stesso” e ha venduto sul mercato la sua forma di vita da *dandy*. Il mercato rappresentava per lui quell'ordine cosmico, al di là dell'ordine dello Stato e della cittadinanza, al cui interno poteva far valere la sua impresa artistica e intellettuale ed emergere come eroe.

A quel tempo, la precarietà dell'artista e del lavoratore intellettuale poteva rappresentare un motivo di distinzione rispetto al conformismo della società di massa e all'anonimato della fabbrica fordista; poi, però, in epoca postfordista, è diventata la regola. E quel cosmo del mercato, che allora poteva essere un'alternativa rispetto all'ordine dominante dello Stato-nazione e a quello della fabbrica,

rappresenta oggi un ordine che non lascia alternative, avendo preso a proprio servizio lo stesso Stato e la politica istituzionale. Basti considerare, ovunque nel mondo, il ricorso sempre più frequente ai cosiddetti “governi tecnici” per governare “stati d'eccezione” e promulgare riforme gradite al mercato; per non parlare del caso emblematico di quei Paesi – Belgio, Spagna, Olanda – che, negli anni in cui la crisi economica mordeva più duramente, hanno conosciuto una crescita sostenuta quando, in seguito a elezioni che hanno prodotto una situazione di stallo, a lungo sono rimasti senza un governo politico nel pieno delle sue funzioni. Nemmeno l'esito dei referendum in Grecia e in Gran Bretagna può rappresentare – come talvolta si sente dire – un “ritorno dello Stato” e del suo primato politico moderno. In entrambi i casi, l'esito del referendum deve rientrare all'interno dell'ordine del mercato – e la decisione che ne è scaturita non è perciò affatto risolutrice, ma rientra piuttosto nel modello della crisi neoliberale, essendo cioè produttrice di altre e nuove scelte obbligate che ne stanno venendo e ne verranno. Tantomeno possono essere considerati un'alternativa al neoliberalismo i cosiddetti “nuovi populismi”, poiché le istanze che avanzano scaturiscono dalla stessa precarietà che la condizione di crisi produce – e pertanto l'ordine, la sicurezza, la difesa che rivendicano rientrano pienamente nel governo della crisi. Un'alternativa effettiva andrebbe piuttosto prodotta rispetto alla narrazione del cosmo neoliberale – una narrazione cosmica che non si presenti al singolo individuo come un destino ineluttabile, ma che sia da condividere e decidere in comune, al di là della crisi. Sarebbe questo un altro cosmo, in cui la decisione politica risulta svincolata dal giudizio della crisi.

Krisis

I.

Crisi come dispositivo

Faccio un altro esempio: quello della costituzione di un dispositivo medico-legale.

M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*.

In conclusione del suo testo del 1982 sul concetto di crisi, Reinhart Koselleck tira le fila dell'analisi etimologica del termine "crisi" e delle torsioni che il suo significato ha registrato attraverso le diverse epoche e i diversi ambiti in cui è penetrato. Rispetto alla sua origine greca, sembra quasi che la pregnanza del suo significato originario si sia andata progressivamente affievolendo, giungendo in epoca contemporanea a una certa indeterminatezza. Anzi, sembra quasi che il successo e la diffusione così ampia del termine siano dovuti proprio a tale indeterminatezza. La disamina che Koselleck fornisce del concetto di crisi arriva alla seguente conclusione: «la vecchia capacità del concetto di porre alternative insuperabili, nette e non mediabili, si è volatilizzata nell'incertezza di alternative arbitrarie»². Quella che per Koselleck si è oggi volatilizzata corrisponde alla determinazione prettamente moderna del concetto di crisi – “porre alternative insuperabili, nette e non mediabili” –, che comporta al contempo l'appello a una “decisione finale”, che scelga tra le alternative così nettamente configurate e pertanto risolva la crisi. Nel momento in cui tuttavia le alternative appaiono arbitrarie – cioè non riducibili a una contrapposizione non ulteriormente mediabile e quindi insuperabile – viene meno anche la possibilità della decisione finale: ogni decisione che

¹ M. Foucault, *Il gioco di Michel Foucault* (1977), in *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 166.

² R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* (1982), ombre corte, Verona 2012, p. 92.

scaturisce dalla crisi non è perciò risolutiva. Di questa capacità tutta moderna della crisi di porre alternative che conducono a una decisione finale – cosa che ha portato il suo concetto a essere interscambiabile con quelli di “conflitto” e “rivoluzione” – resta la mera capacità di “creare ambivalenze e collegamenti”, che però ne fa sfumare proprio quel senso e quel significato che il termine ha assunto nella modernità: «Il concetto di “crisi” è tanto capace di creare collegamenti, quanto a sua volta bisognoso di collegarsi ad altri termini, esso è un concetto in grado di precisare meglio i significati ma al tempo stesso ha bisogno di essere precisato. Questa ambivalenza caratterizza nel complesso l’uso del termine. “Crisi” è interscambiabile con “agitazione”, “conflitto”, “rivoluzione”, così come la parola, relativamente vaga, può descrivere situazioni emotive o problemi presenti»³. Se dunque la capacità della crisi di “creare collegamenti e ambivalenze” non implica più il discernere e discriminare in modo assoluto tra le alternative che vengono a porsi, si ha allora a che fare con un concetto plasmabile in base alle sue applicazioni e agli altri concetti a cui di volta in volta è associato, senza tuttavia definire un significato suo peculiare. Ma, fosse questa oggi la sua peculiarità, è ancora la crisi definibile come un concetto?

Nostra intenzione è, infatti, sostenere che la diffusione e la pervasività del termine “crisi” che attualmente si riscontra può esser sì indice di vaghezza semantica⁴, ma denota soprattutto la sua *massima efficacia in quanto dispositivo*. Pertanto, tale vaghezza semantica dipende dal considerare “crisi” alla stregua di un “concetto”; mentre, se considerato in quanto “dispositivo”, un altro deve essere il criterio della sua analisi. Per determinare allora il carattere di una condizione di crisi oggi così fortemente e diffusamente percepita e al contempo così sfuggente, tanto da costituirne il motivo della sua efficacia, la crisi andrebbe interrogata diversamente da come si farebbe per un concetto: “che cos’è, che cosa significa crisi?”. In questa crisi, infatti, non si riscontrano quei componenti che, stando almeno a Gilles Deleuze e Felix Guattari, concorrono alla definizio-

³ *Ibidem*.

⁴ «L’espressione [crisi] non si è dunque mai cristallizzata in un concetto abbastanza chiaro da poter essere compresa come concetto fondamentale del linguaggio sociale, economico o politico, e ciò a dispetto – o forse proprio in ragione della sua polivocità semantica». Ivi, p. 45.

ne di concetto. È utile prendere a riferimento Deleuze e Guattari in quanto la loro concezione del concetto più si presta a intrecciarsi con quella di dispositivo, ma proprio per questo consente di far risaltare le differenze. Infatti, nonostante il concetto sia, come il dispositivo, un composto di elementi anche eterogenei, tuttavia si definisce per essere «il punto di coincidenza, di condensazione o di accumulazione delle proprie componenti»⁵. Ne consegue perciò che il concetto “pone sé stesso in sé stesso, è auto-posizione”; “rinvia esclusivamente ad altri concetti”; “non ha referenza, è autoreferenziale”; “è incorporeo”⁶. Detto altrimenti: è il significato di crisi che si assume – o che si “crea”, per dirla ancora con Deleuze e Guattari – che ne compone gli elementi. Nel caso di questa crisi, bisognerebbe piuttosto considerare una capacità di “creare collegamenti e ambivalenze” tra elementi che non risponde a un significato che dia ragione della loro disposizione. Insomma, questa crisi dispone senza porre sé stessa in sé stessa, cioè senza porre il proprio significato; si riferisce ogni volta a condizioni eterogenee che l’hanno prodotta, senza che tuttavia gli elementi che dispone siano esclusivamente di natura concettuale; infine, questa crisi incide direttamente sulle vite, fin nella loro più immediata corporeità.

La domanda con cui interrogare questa crisi dovrebbe essere invece quella adeguata a un dispositivo: “come funziona la crisi, quale funzione svolge”. Per dispositivo, assumo la spiegazione che ne ha fornito colui che ha introdotto il termine nel lessico filosofico, rendendolo imprescindibile per comprendere diversi fenomeni contemporanei, ovvero Michel Foucault:

Quello che cerco di designare con questo nome è, in primo luogo, un insieme decisamente eterogeneo, che comporta discorsi, istituzioni, pianificazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche; in breve, il detto ma anche il non-detto: sono questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo in sé è l’intreccio che si può stabilire tra questi elementi. In secondo luogo, ciò che vorrei individuare nel dispositivo è proprio la natura di collegamento che può sussistere tra questi elementi eterogenei. Tale discorso, quindi, può apparire sia come il programma di un’istituzione, sia, al contrario, come un elemento che permette di giustificare e di mascherare una pratica

⁵ G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?* (1991), Einaudi, Torino 1996, p. 10.

⁶ Cfr. ivi, pp. IX-XXI, 5-24.

che resta in sé silenziosa, o funzionare come una seconda interpretazione di questa pratica, permetterle l'accesso a un nuovo campo di razionalità. In breve, tra questi elementi – discorsivi e non – c'è qualcosa come un gioco: cambiamenti di posizione, modificazioni di funzioni, che possono essere, a loro volta, molto diverse⁷.

Ecco dunque come la capacità del termine “crisi” di creare “collegamenti”, di costituire un “intreccio” tra elementi eterogenei trovi – piuttosto che nel concetto – nella forma del dispositivo la sua connotazione più propria.

Stando sempre a Foucault, tale configurazione della crisi come dispositivo comporta inoltre che la relazione che viene a stabilirsi ha “una funzione eminentemente strategica”. Stabilisce cioè un “rapporto di forza”, una “relazione di potere”: «In terzo luogo, per dispositivo intendo una sorta – diciamo – di formazione, che in un certo momento storico ha avuto come funzione principale quella di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione strategica dominante [...]. Ho detto che il dispositivo era di natura essenzialmente strategica, il che presuppone che si tratti di una certa manipolazione dei rapporti di forze, di un intervento razionale e concertato in questi rapporti di forze, sia per svilupparli in una certa direzione, sia per bloccarli, o per stabilizzarli, utilizzarli»⁸. L'“ordine di potere” che si avvale di dispositivi si determina dunque per rispondere a un'“urgenza” – anzi, come vedremo, sia in quanto esplicito “programma di una istituzione” sia in quanto funzione interna di “giustificazione” e “mascheramento”, il dispositivo interviene per “governare” tale urgenza. Infine, il “gioco di potere” in cui il dispositivo è iscritto comporta al contempo una *limitazione* della capacità di afferrarlo compiutamente in un sapere o, meglio, in un determinato sapere: «Il dispositivo è dunque sempre iscritto in un gioco di potere, ma anche sempre legato a uno o più limiti che nascono dal sapere ma anche lo condizionano. Il dispositivo è questo: delle strategie di rapporti di forze che sostengono dei tipi di sapere, e che sono sostenute da essi»⁹.

⁷ M. Foucault, *Il gioco di Michel Foucault*, cit., p. 156 (trad. mod.).

⁸ Ivi, pp. 156 e 158.

⁹ Ivi, p. 158. Nel prosieguo del testo (in realtà un'intervista), Foucault assume come esemplare del suo discorso il “dispositivo medico-legale”, che egli riferisce all'utilizzo che ne fa la psichiatria per intervenire sulle condotte dei soggetti anormali; vedremo che, nel dispositivo della crisi che andiamo ad analizzare, tale esemplarità assumerà una valenza essenziale e una applicazione ben più ampia e articolata. Cfr. ivi, pp. 166-168.

Tutte queste caratteristiche del termine “dispositivo” le ritroveremo e le approfondiremo nel corso dell'argomentazione; ma, già da questa prima articolazione delle sue funzioni, dovrebbe sembrare evidente come la crisi che stiamo vivendo ne presenti esemplarmente i tratti. Analizzando la concezione foucaultiana del dispositivo, infatti, Deleuze denomina espressamente “crisi” quell'urgenza a cui il dispositivo è chiamato a rispondere: «che cos'è un dispositivo? È innanzitutto un groviglio, un insieme multilineare. È composto da linee di natura diversa. [...] È sempre in una crisi che Foucault scopre una nuova dimensione, una nuova linea»¹⁰. La crisi in quanto dispositivo è una determinata disposizione di un groviglio di linee – di natura diversa, non solo concettuale, come abbiamo evidenziato – che vengono a intrecciarsi in una certa congiuntura storica o, ancora con Deleuze, in una certa “attualità”: «In ogni dispositivo occorre distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo diventando: *la parte della storia e la parte dell'attuale*. [L]e discipline descritte da Foucault sono la storia di ciò che a poco a poco cessiamo di essere, e la nostra attualità si disegna in disposizioni di *controllo* aperto e continuo, molto diverse dalle recenti discipline chiuse»¹¹. Tale “disposizione di controllo aperto e continuo”, che si dà nell'attualità della crisi, per Deleuze può attivare anche linee di fuga rispetto alla società disciplinare di epoca moderna e creare la possibilità del nuovo; può cioè rendere “reversibili” i processi di soggettivazione che la funzione “governamentale” del dispositivo della crisi produce¹².

In Foucault, tuttavia, i dispositivi di controllo aperto e continuo – quelli di carattere medico-legale che prende a modello nell'intervista in questione – operano anche se non soprattutto per ordinare, in funzione di governo, quel groviglio di linee di cui il dispositivo si

¹⁰ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?* (1989), in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 279.

¹¹ Ivi, p. 285.

¹² È su questo aspetto “sempre bilaterale e reversibile” del dispositivo che insiste Sandro Chignola nel confronto tra Foucault, Deleuze e Agamben. Cfr. S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 173-190. Per un'altra genealogia del dispositivo in Foucault, che risale a Canguilhem, anch'essa critica rispetto all'interpretazione che ne fornisce Agamben, cfr. M. Pasquinelli, *Che cosa (non) è un dispositivo. Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben*, in D. Gentili-E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 184-199.

compone. È in questa direzione che si muove la lettura che Giorgio Agamben fornisce – sempre a partire da Foucault – del termine dispositivo: «Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi»¹³.

È in tal senso che *questa* crisi opera in quanto dispositivo, ed è dunque in quanto stabilisce essenzialmente una determinata relazione di potere che essa può svolgere oggi quella funzione che la rende *l'arte di governo* per eccellenza. Ed è allora dall'analisi di come funziona *questa* crisi, di come dispone elementi eterogenei per comporre il suo discorso, che è possibile determinare la forma di potere oggi dominante e il processo di soggettivazione che essa innesca. È infatti l'ordine del potere di cui è espressione – quello, come vedremo, della modernità – ad aver attribuito al “concetto” di crisi il significato di “decisione finale e risoltrice”. Invece, per ricorrere al senso giuridico del termine dispositivo che Agamben mette in rilievo, la crisi «è la parte di un giudizio che contiene la decisione separatamente dalle motivazioni”. Cioè la parte della sentenza (o di una legge) che decide e dispone»¹⁴. Detto altrimenti: in quanto dispositivo giuridico, la crisi consiste nel giudizio come disposizione e non nella decisione come risoluzione della crisi stessa.

La questione da porsi è allora **qual** sia l'ordine del potere al cui interno si configura la crisi in quanto dispositivo. L'irrisolubilità della crisi attuale è indice di mancanza di efficacia soltanto se ricondotta all'ordine moderno del potere, mentre è tutt'altro che inefficace se è un altro l'ordine del potere a cui questa crisi si riferisce: quello del capitalismo neoliberale. Già Marx definiva il capitale come una relazione, una “relazione sociale”, già quindi il capitale *tout court* opera per sua natura con “dispositivi”. Perché quindi il neoliberalismo possa marcare una discontinuità rispetto alla modernità, bisogna che assuma un'ulteriore determinazione. Tale determinazione è quella biopolitica. Pertanto, nella società contemporanea e nei modi di produzione capitalistica, il neoliberalismo determina un ordine biopolitico: quell'ordine dove – come vedremo – le alterna-

tive che si producono al suo interno comportano decisioni né finali né risoltrici, bensì funzionali al governo delle vite che in esso prendono forma. E dunque, la crisi attuale si configura secondo un paradigma biopolitico e la precarietà, che oggi configura e caratterizza le cosiddette “risorse umane”, è la forma di vita che ne è scaturita. Queste assunzioni di partenza troveranno la loro argomentazione e articolazione all'interno di una genealogia che della crisi intende far emergere la sua funzione di “arte di governo”, quella funzione che la rende oggi uno dei dispositivi biopolitici più efficienti ed efficaci del neoliberalismo.

¹³ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006, pp. 21-22.

¹⁴ Ivi, p. 13.

2.

Il giudizio forense

Il tribunale

Se l'attuale configurazione della crisi può risultare sfuggente per i criteri che ne hanno determinato il paradigma in epoca moderna, ciò non significa affatto che essa assuma tratti del tutto nuovi. Anzi, oggi come non mai la crisi presenta una configurazione che ha radici molto antiche, che la rende molto più fedele alla sua configurazione originaria di quanto non lo fosse nella modernità. È opportuno allora risalire fino allo spettro semantico del termine "crisi" e alla complessità che ci restituisce la sua etimologia greca. In greco *krisis* significa: "forza distintiva, separazione, scissione"; ma anche: "decisione, risoluzione, giudizio, elezione, scelta". È da tale plesso semantico che si può dedurre la configurazione del dispositivo della crisi, il cui senso non scaturisce dal privilegiare questo o quel significato, bensì dal modo in cui essi si dispongono, dall'ordine che insieme compongono. Nella crisi, infatti, il suo dispositivo interviene a "separarne e scinderne" gli elementi, in modo che tale "distinzione" ponga un'alternativa. La "scelta" a cui tale alternativa induce è elemento integrante e costitutivo della crisi stessa, e non una "decisione" che interviene dall'esterno per risolvere la crisi e per uscirne. La crisi è pertanto una modalità di *giudizio* che non prevede una "decisione finale e risoltrice"; la decisione si risolve piuttosto all'interno della crisi stessa, che quindi, in quanto tale, non è oggetto di giudizio. La crisi, insomma, non è ciò di cui si giudica, bensì il modo stesso di giudicare. Ed è proprio tale connotazione del "giudizio", che la "disposizione" dello spettro semantico della crisi suggerisce, a essere riconoscibile nei diversi ambiti e contesti dove si applica e agisce il dispositivo.

Nell'antica Grecia, l'uso più frequente del termine *krisis* si riscontra in ambito medico e politico. Partiamo dal suo uso in ambito politico o, per essere più precisi, in ambito politico-giuridico. L'autore che di solito si prende a riferimento – e lo fa anche Koselleck – per determinare l'uso politico-giuridico di *krisis* è Aristotele, in particolare alcuni brani della *Politica*, come il seguente: «la giustizia è virtù politica perché il giudizio è l'ordine (*taxis*) della comunità politica; e il giudizio è la determinazione (*krisis*) di ciò che è giusto»¹. Sono le prime pagine della *Politica*, poche righe prima Aristotele ha dato la celebre definizione dell'essere umano in quanto «per natura deve vivere in una città»² e per natura è portato a vivere in comunità. Ne consegue che, in quanto comunità per eccellenza, la *polis* è una "istituzione naturale": «Perciò ogni città è una istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono, in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine»³. È dunque all'interno di un ordine la cui origine è "per natura" che la *krisis* acquisisce la sua funzione peculiare; essa non determina tale ordine, ma è un elemento che contribuisce alla sua regolazione e amministrazione. Infatti, la *krisis* non decide della giustizia in quanto tale, bensì della sua applicazione; interviene per giudicare "ciò che è giusto", che per Aristotele riguarda il singolo cittadino della *polis*. La crisi è dunque il principio della giustizia che deve essere applicato caso per caso: interviene nell'"ordinamento della comunità politica" concernente i rapporti tra i singoli cittadini. Ma l'esistenza di una comunità politica dipende dall'inclinazione della stessa natura umana.

La "decisione" della *krisis* è dunque vincolata e finalizzata alla conservazione dell'ordine politico costituito, di cui si presuppone equilibrio, armonia, misura – insomma, *giustizia*. Tale compito la *krisis* lo assolve nel tribunale, la sua decisione è, appunto, "giudiziaria", in quanto applica una norma e giudica caso per caso. Ma chi è incaricato di applicare la giustizia, a chi è affidata la *krisis* all'interno della *polis*? Aristotele non lascia adito a dubbi: la *krisis* e il *krinein* rientrano nell'arte di governo e, quindi, tra i compiti dei governanti (*archontov*). Sempre nella *Politica*, infatti, il "giudizio" (*krisis*) è prerogativa di chi governa la città e, in particolare, di chi

¹ Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1992, p. 67 [1253a, 35].

² Ivi, p. 66 [1253a, 3].

³ Ivi, p. 66 [1252b, 31-33].

ne deve conservare e regolare l'ordine: «Nella città agiscono i governanti (*archontov*) e i governati (*archomenon*); compito dei primi è dirigere l'amministrazione (*epitaxis*) e pronunciare giudizi (*krisis*)»⁴. Il giudizio della *krisis* rientra dunque nell'amministrazione della *polis* e non corrisponde alla decisione "politica" da cui deriva la distinzione tra governanti e governati, tra chi agisce l'*archè* e chi la subisce. Infatti, l'"arte di governo" a cui si accompagna non è quella dell'*archè* – "principio", origine" e, in senso politico, "guida" – che indica l'"essere guida" e, di conseguenza, "il dare una guida, una direzione" propriamente politica al governo della *polis*. Ma è piuttosto quella dell'*epitaxis* – "disposizione", "organizzazione", "ordinamento" –, ovvero un'arte di governo funzionale alla conservazione dell'ordine, che pertiene all'amministrazione del governo e non "qualifica" in origine *chi* governa. Pertanto, la crisi è sì una modalità del *giudizio*, inteso però non nel senso della "decisione politica", bensì dell'avallo, della convalida, della legittimazione, della conservazione di un certo ordine o di una certa condizione che già dispone di un suo ordinamento politico. Come già nel Platone de *Le Leggi*, per Aristotele il "giudizio" che la *krisis* definisce è propriamente quello forense e sono, tra i governanti, i magistrati della *polis* ad avere il compito di pronunciarlo: «Da ciò risulta chiaro chi sia il cittadino: tale diciamo quello che ha la possibilità di adire alle cariche deliberative e giudiziarie (*kritiches*) di una città che è, in breve, l'insieme di cittadini abbastanza numerosi per costituire una comunità indipendente»⁵. La *krisis* è pronunciata quindi non per stabilire un ordine, bensì per farlo rispettare. Deve cioè presupporre che l'ordine sia già dato.

L'accezione aristotelica di *krisis* – quella a cui risale di solito la storia delle idee – corrisponde all'assunzione ormai acquisita del suo significato nell'ambito dell'amministrazione della giustizia, ma la definizione "tecnica" della *krisis* come "deliberazione giudiziaria" nasconde implicazioni di ben più ampia portata. Il prototipo del giudizio della *krisis* lo fornisce addirittura Parmenide nel *Poema sulla*

natura. La *krisis* svolge una funzione fondamentale all'interno di una delle proposizioni alla base dell'intero pensiero occidentale: «Per questa ragione né il perire concesse a lui [l'essere] la Giustizia (*Dike*), sciogliendolo dalle catene, ma saldamente lo tiene. La decisione (*krisis*) intorno a tali cose sta in questo: "è" o "non è". Si è quindi deciso (*kekritai*), come è necessario (*ananke*), che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile, perché non del vero è la via, e invece che l'altra è, ed è vera»⁶. Il riferimento a questo celebre frammento di Parmenide non comporta affatto uno slittamento dal piano giudiziario finora delineato al piano ontologico, dove una lunga e predominante tradizione filosofica ha solitamente collocato il discorso parmenideo. Anzi, nel mondo greco i due piani si sovrappongono. È il caso di ricordare come l'analogia tra la dimensione giudiziaria e quella "naturale" è una caratteristica del pensiero presocratico; non solo ciò è evidente per quanto riguarda la giustizia (*dike*), ma la stessa idea di *kosmos* attribuisce alla natura un ordine di matrice giuridica:

Ma già prima si trova un riflesso molto caratteristico dell'idea del diritto nella filosofia naturale di Anassimandro di Mileto, intorno alla metà del VI secolo. Dalla vita sociale della *polis*, egli trasferisce il concetto di *dike* nella natura, e spiega il nesso causale del divenire e del perire delle cose come una contesa giudiziaria, nella quale esse debbono tributarsi reciprocamente ammenda e risarcimento per la propria ingiustizia secondo la sentenza del Tempo. Qui sta l'origine dell'idea filosofica del cosmo; anche questa parola designa infatti, originariamente, l'ordinamento giuridico dello Stato e d'ogni comunità⁷.

Per corrispondere a Necessità, Giustizia deve assumere i tratti della "contesa giudiziaria", tanto nella *polis* quanto nel cosmo. Ma restiamo per ora alla *krisis* e alla sua determinazione.

Ebbene, un elemento è evidente: la decisione della *krisis* è dettata dalla necessità. Giustizia corrisponde esattamente a Necessità: *Dike* è *Ananke*. Nel decidere tra due vie tra loro assolutamente alternative – dove solo una è vera mentre l'altra, appunto, semplicemente "non è", è una "non-via" – il giudizio e la decisione della *krisis* sono prestabiliti da Giustizia, ovvero sono da essa "necessitati": quella della *krisis* è sì una decisione, ma è una *decisione obbligata*.

⁴ Ivi, p. 298 [1326b, 12-14]. Per marcare la differenza tra *archè* ed *epitaxis*, preferisco tradurre quest'ultimo termine con "dirigere l'amministrazione", che riprende tra l'altro la traduzione inglese "to direct the administration" in Aristotle, *Politics*, ed. by J. Henderson, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2005, pp. 557-559.

⁵ Aristotele, *Politica*, cit., pp. 143-144 [1275b, 17-21].

⁶ Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2003, pp. 101-103 (Fr. 8).

⁷ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2011, p. 214.

Rispetto a questa impostazione, Platone compie un gesto di estrema radicalità, che può benissimo rappresentare uno degli elementi di quel ben noto “parricidio” filosofico (e politico) commesso ai danni di Parmenide. Platone separa la giustizia dalla sua connotazione “giudiziaria” – e pertanto “necessitata” – e ne fa invece una questione innanzitutto “politica”.

È nella *Repubblica* che il giudizio della *krisis* assume quella determinazione peculiare che ne caratterizzerà il paradigma da Aristotele in poi. La modalità con cui la *krisis* entra nella trattazione de *La Repubblica* rappresenta un’evidente delimitazione della sua funzione politica, che lo stesso Aristotele presupponeva nei passi della *Politica* che abbiamo considerato, dove infatti egli si limita alla determinazione del suo “uso” e della sua “applicazione” all’interno dell’ordinamento della *polis*. Nella *Repubblica*, infatti, la *krisis* finisce per non definire la decisione che stabilisce o esprime la giustizia, che invece risulta essere di natura propriamente “politica”, e acquisisce pertanto quel senso esclusivamente “giudiziario” che Platone ha trasmesso ad Aristotele. È dunque a tale senso “giudiziario” che va ricondotto quel carattere necessitante della *krisis* che si può far risalire fino a Parmenide: la *krisis* esprime un giudizio che indirizza inequivocabilmente a decisioni obbligate. Seguiamo però passo passo lo svolgimento della stessa argomentazione platonica.

La *krisis* compare nel dialogo platonico nel momento in cui gli interlocutori si interrogano non a caso su che cosa sia la giustizia, se sia o meno un bene essere giusti e sul criterio per discriminare tra l’uomo giusto e l’uomo ingiusto. È l’interlocutore di Socrate, Glaucone, ad avere la parola e così argomenta: «Quanto al giudizio (*krisin*) sulla vita degli uomini di cui stiamo parlando, se contrapporremo il più giusto e il più ingiusto, saremo in grado di giudicare (*krinai*) correttamente, ma non altrimenti. Qual è allora la contrapposizione? Questa: non togliamo nulla dall’ingiustizia dell’ingiusto, né dalla giustizia del giusto, bensì poniamo l’uno e l’altro al limite estremo delle rispettive forme di vita»⁸. Il giudizio della *krisis* comporta allora una “contrapposizione” – in questo caso, tra la forma di vita del giusto e quella dell’ingiusto – che, per produrre un giudizio corretto, ovvero perché la decisione sia giusta nel senso della “giustezza”, deve essere portata fino al suo “estremo”. Deve cioè configurare un’alternativa.

⁸ Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2006, p. 355 [II, 360e].

Bastano poche battute perché risulti che tale “criterio” non è “risolutivo”, non conduce alla determinazione di che cosa sia la giustizia, anzi induce a pensare che non sia un “bene” essere giusti e che vivere da ingiusti rischia di essere più conveniente per avere una vita felice. Socrate risponde allora ironicamente al suo interlocutore, lasciando intendere che quello della *krisis* non è il criterio adatto a stabilire che cosa sia la giustizia, né tantomeno induce al suo rispetto: «Ehilà – dissi io – amico Glaucone, con quanta forza hai ripulito ognuno dei due uomini, come se fosse una statua, per sottoporlo al giudizio (*krisis*)»⁹. Il dialogo abbandona così il metodo della *krisis* perché inefficace a stabilire la natura della giustizia per concentrarsi invece sulla fondazione di una *polis* che abbia nella giustizia il suo principio, la sua *archè*. Insomma, la *krisis* non decide il principio della giustizia, piuttosto lo presuppone per essere in grado di giudicare correttamente nelle controversie “tra individui”, perché, come in Aristotele, sia in grado di applicare la giustizia caso per caso. Ecco perché l’interrogazione su che cosa sia la giustizia non può procedere dal giudizio su chi è giusto e chi non è giusto, ovvero a partire dall’individuo isolato. Vale invece il criterio inverso: «Forse allora la giustizia nell’ambito più grande sarà di maggiori dimensioni e più facile da apprendere. Se volete, dunque, indagheremo qual è la giustizia nelle città; poi la recheremo nello stesso modo anche nel singolo individuo, cercando la somiglianza con il maggiore che è inerente nella forma del minore»¹⁰.

Per il Socrate platonico, dunque, la *krisis* è efficace a discriminare il giusto dall’ingiusto soltanto all’interno di una *polis* già fondata sulla giustizia. Solo la città fondata secondo giustizia è sempre capace di “buon giudizio”, perché in tal modo questo giudizio poggia sulla scienza (*episteme*) e la sapienza (*sophia*). Ma tale giudizio non è quello della *krisis*, bensì quello della *euboulia*, che esprime la volontà dell’assemblea (*boule*) dei cittadini, la cui decisione è giusta *perché presa in comune in seguito a dibattito*. È la decisione che si produce in assemblea e in comune che coinvolge gli esseri umani non come se fossero “statue”, bensì in quanto viventi; la *boulesis* è infatti la modalità di giudizio peculiare di quella che è la forma di vita per eccellenza, la vita politica. Insomma, in quanto decisione propriamente politica, la *boulesis* è irriducibile al giudizio della *krisis*: è decisione senza giudizio.

⁹ Ivi, p. 357 [II, 361d].

¹⁰ Ivi, p. 379 [II, 369a].

Pertanto, in quanto propria della vita politica, la “decisione buona” non è determinata dal suo contenuto – che cosa è la giustizia, che cosa distingue chi è giusto e chi è ingiusto –, bensì da *come* tale decisione matura: «E certo questo, il buon giudizio, è chiaramente una scienza; non è davvero in base all’ignoranza, bensì a una scienza, che prenderanno buone decisioni»¹¹. La giustizia corrisponde dunque alla città ben governata; è quindi solo vivendo in una *polis* ben governata che i singoli cittadini possono essere giudicati giusti o meno, ed è solo all’interno di una *polis* siffatta che la *krisis* trova il luogo peculiare per enunciare legittimamente il proprio giudizio: quel “tribunale” dove Aristotele colloca la *krisis* senza ulteriori spiegazioni sulla natura del suo giudizio.

In sintesi, non è il tribunale che fa giustizia, ma, al contrario, è la giustizia che fa il tribunale. È infatti la giustizia a dare la misura – la “giustizia” – al giudizio della *krisis*, alla decisione giudiziaria del tribunale. La *krisis* non fa giustizia, bensì la presuppone.

Nel *Politico*, Platone è altrettanto esplicito nel delimitare il giudizio della *krisis* a “quei giudici che giudicano rettamente”, senza quindi farne una prerogativa dell’uomo politico; anzi, perché il loro giudizio sia corretto, deve limitarsi alle “prescrizioni” del re legislatore e all’amministrazione del suo potere, non certo alla sua istituzione e costituzione, che deve restare prerogativa del *basileus*, del sovrano. E dunque, nonostante la disillusione intanto sopravvenuta sull’avvenire della *polis* democratica ma coerentemente a quanto già sostenuto nella *Repubblica*, la *krisis* concerne esclusivamente il giudizio a proposito dei “contratti” tra individui e non rientra nell’“arte politica”, che compete a chi comanda e guida la *polis*, e nello specifico consiste nel riunire «la loro vita in comune consenso ed amicizia»¹². Come in Aristotele, quindi, la *krisis* è al servizio dei “governanti”:

¹¹ Ivi, p. 565 [IV, 428b].

¹² Platone, *Politico*, in *Dialoghi politici*, vol. I, a cura di F. Adorno, UTET, Torino 1988, p. 965 [311, c1]. A questo e ad altri passi del *Politico* di Platone si riferisce Foucault per dimostrare come nel mondo greco – a eccezione, pur significativa, dei testi pitagorici – il potere politico non assumesse la forma del pastorato in quanto “potere individualizzante”: «Platone riconosceva al medico, al contadino, al maestro di ginnastica e al pedagogo la qualità di pastori. D’altra parte non ammetteva che essi si immischiassero nelle attività del politico. [G]li uomini che esercitano il potere non sono pastori. Il loro compito non consiste nel mantenere in vita un gruppo di individui. Esso consiste nel formare e nell’assicurare l’unità della città». M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica* (1981), in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 121.

Forestiero – Ma forse tale loro potere [di quei giudici che giudicano rettamente], il quale assume dal re legislatore tutte le dovute leggi, si estende oltre la competenza a giudicare (*krinein*), conformemente alle norme, in materia contrattuale, cercando di vedere quali siano i contratti giusti e quali quelli ingiusti? e tale loro potere non rivela forse quella virtù ad esso peculiare di non voler giudicare delle reciproche accuse, andando oltre le prescrizioni (*taxin*) del legislatore, senza esser così sconfitto da doni, da paure, da compassioni, da inimicizie o amicizie?

Socrate il giovane – No, non va oltre! Ma tu hai quasi esaurito la funzione del loro potere.

Forestiero – Abbiamo dunque trovato che anche quella dei giudici non è potenza regia, ma anche il loro potere consiste nel custodire le leggi e nell’amministrare (*yperetin*) la potenza regia¹³.

Il Giudizio Finale

L’aver elevato la modalità di giudizio del tribunale a “giudizio supremo, risolutore e definitivo” rappresenta un portato peculiare del Cristianesimo, che ha assunto il giudizio della *krisis* a paradigma del Giudizio Finale, che dovrà discriminare i singoli individui tra giusti e ingiusti. Come noto, il Giudizio Finale ha un corrispettivo nello stesso Platone, nel mito che Socrate narra nel *Gorgia*, dove la scena è ancora una volta quella di un tribunale e il giudizio è proprio quello della *krisis*, che deve discriminare i singoli individui tra chi ha vissuto nella giustizia e chi nella ingiustizia, attribuendo caso per caso il premio di raggiungere l’isola dei beati o la condanna al Tartaro:

Sotto Crono, vige una legge sugli uomini e vige sempre anche ora tra gli dei, secondo la quale l’uomo che trascorre la vita con giustizia e santamente, quando muore, se ne va alle isole dei beati e vi abita in completa felicità al riparo dai mali, mentre chi è vissuto ingiustamente ed empicamente se ne va nel carcere della espiazione e della pena, che chiamano Tartaro. Sotto Crono e ancora all’inizio del governo di Zeus, uomini vivi giudicavano costoro ancora viventi, dando il verdetto nel giorno in cui dovevano morire: i giudizi erano effettuati male. [...] Disse allora Zeus: «Io farò cessare questo. I giudizi sono ora effettuati male, perché, disse, gli uomini sono giudicati ancora vestiti: sono giudicati ancora vivi. Molti, continuò, pur avendo anime malvagie, sono rivestiti di bei corpi, di nobiltà e di ricchezze e, nel giorno del giudizio

¹³ Platone, *Politico*, cit., p. 954 [305, B].

(*krisis*), arrivano da loro molti testimoni, i quali dichiarano che essi sono visuti con giustizia. I giudici sono colpiti da ciò e nello stesso tempo anch'essi giudicano rivestiti, con l'anima velata da occhi, orecchie e dall'intero corpo. Tutto ciò li ostacola, i loro rivestimenti e quelli dei giudicati. [T]utti devono essere giudicati nudi: devono essere giudicati una volta morti. Anche il giudice deve essere nudo, morto, e contemplare con la sola anima l'anima sola di ogni uomo appena morto, privo di tutti i congiunti e di tutto quell'apparato, lasciato sulla terra, affinché il giudizio (*krisis*) sia giusto»¹⁴.

Il contesto è diverso rispetto a quello della *Repubblica*, ma la questione è la medesima: il criterio per giudicare e discriminare i singoli esseri umani tra giusti e ingiusti. Non diversamente, anzi in un senso complementare rispetto alla sua determinazione nella *Repubblica*, la modalità di giudizio della *krisis* trova la sua efficacia soltanto se ogni individuo sottoposto a giudizio viene “ripulito come se fosse una statua”. Nel *Gorgia*, infatti, perché il giudizio della *krisis* sia pronunciato nella maniera appropriata alla sua peculiare modalità, gli uomini non devono essere “ancora vestiti” dai loro corpi e dalla forma di vita della loro esistenza terrena; non devono essere “vivi”, bensì “nudi” e “morti”. Anche il giudice deve essere nudo e morto, e il suo giudizio non deve essere distratto dall’“apparato” della vita terrena del giudicato – solo così la *krisis* può discriminare ed esprimersi pro o contro in termini assoluti.

Il cristianesimo ha elevato questo della *krisis* – che esprime “una” alternativa assoluta, i cui termini si escludono a vicenda – a giudizio per antonomasia: non soltanto quindi in quanto Giudizio Finale alla fine dei tempi, bensì in quanto “giudizio divino” che, intervenendo nella storia, conferisce di volta in volta senso alle sue vicende e al suo corso¹⁵. Tale mondanizzarsi e storicizzarsi del giudizio divino rappresenta il presupposto di quella teologia politica che, per analogia, assume la *krisis* come paradigma della decisione politica.

¹⁴ Platone, *Gorgia*, in *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1970, pp. 466-467 [523, b-e].

¹⁵ Nell'analizzare come le diverse epoche abbiano interpretato la caduta dell'Impero romano e così la fine del mondo antico, Santo Mazzarino riscontra che, nel Medioevo, in particolare Agostino e i suoi seguaci (Orosio) abbiano attribuito alle idee di decadenza e declino – che originariamente facevano riferimento a un ordine naturale se non proprio organico e fisiologico: l'invecchiamento – il manifestarsi di un “giudizio divino”. Cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'impero romano* (1959), Bollati Boringhieri, Torino 2008, in part. pp. 57-76.

Un tale esito non è tuttavia prefigurato in Platone, nemmeno nel *Gorgia*. La *krisis* è sì la forma del giudizio “finale”, ma per essere tale non può applicarsi ai viventi e alle loro faccende e vicende – e tantomeno può applicarsi alla vita politica, a cui si addice un giudizio che non deve assumere la configurazione di un'alternativa irriducibile. La decisione politica non è perciò il risultato di un processo, ma il processo stesso¹⁶: *come* si giunge a una deliberazione e non il contenuto specifico della deliberazione stessa, che nella sua particolarità e contingenza può essere corretta o sbagliata. Seppure una determinata deliberazione si rivelasse sbagliata alla luce dei fatti, ciò non inficerebbe affatto la giustizia da cui procede, che non consiste in altro che nella pratica comune della *boule*. Il giudizio della *krisis* non corrisponde dunque alla forma più elevata di giudizio, che deve piuttosto corrispondere alla forma di vita più elevata, la vita politica: «Dopo aver praticato in comune questo esercizio [della virtù], allora, se ti pare che si debba fare, ci applicheremo alla politica o se qualche altra cosa ci sembrerà da fare, allora decideremo, perché saremo diventati migliori di adesso a decidere (*bouleustai*)»¹⁷. La virtù è un esercizio che riguarda il singolo individuo, il quale per questo sarà giudicato e – di caso in caso – premiato o condannato; ma, sebbene la virtù contribuisca a rendere migliori a decidere in comune, è comunque su un altro piano – quello della vita politica, del *come si decide* – che va collocata la decisione politica.

¹⁶ Nicole Loraux fa risalire all'etimologia dello stesso termine *agorà* il significato di “processo”, di *agone* tra opinioni in conflitto, il cui procedimento – pur giudiziario – non trova la sua ragion d'essere nell'esito del giudizio, bensì nella lotta: «Il termine *agorà* allude al raduno (da *ageirō*, “radunare”), ma, fin dall'inizio dell'*Iliade*, in esso risuona nientemeno che la conflittualità dell'*agōn*, con le sue battaglie di parole, forza contro forza, quando due oratori si levano l'uno contro l'altro. Parlare, combattere, la differenza è minore di quanto sembri. [...] Il punto è che, nell'*agorà*, si svolge un processo – in altri termini [...] un *agōn*: a un tempo competizione e combattimento, una “lotta giudiziaria”». N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 167-168.

¹⁷ Platone, *Gorgia*, cit., p. 471 [527, d].

3.

Il giudizio medico

Ippocrate: a servizio della polis

Il significato forense di *krisis* è analogo al suo significato medico – o, viceversa, il senso giudiziario che la *krisis* assume in ambito politico deriva dal suo uso in ambito medico. Infatti, la *krisis* come giudizio che riduce i termini su cui si pronuncia a una alternativa assoluta trova il suo paradigma nel giudizio sulla vita e la morte del paziente vittima di malattia. Una volta che la malattia causa un disequilibrio nel corpo, la *krisis* interviene a “diagnosticare” il decorso da seguire per la stabilizzazione delle funzioni vitali e il ristabilimento della salute: diagnosi e prognosi, *discernimento e giudizio*. Insomma, la *krisis* determina *come* una determinata malattia evolverà, il suo decorso verso la morte o verso la salvezza. Non si tratta di una decisione sulla vita e la morte, bensì della “diagnosi” di un fenomeno naturale. Come in ambito politico, anche in medicina la *krisis* può giudicare tra i termini estremi della vita e della morte perché presuppone un ordine – quello naturale e organico – che non è il suo giudizio a produrre. Non è il giudizio medico che produce la salute, ma è l’evolversi della malattia verso la guarigione che indica al medico il giudizio, la diagnosi.

In ambito medico, il riferimento principale non può che essere Ippocrate e la sua scuola, il cui insegnamento in gran parte ci è giunto attraverso la mediazione di Galeno, sul pensiero del quale è nota l’influenza che ha esercitato Aristotele (il quale, a sua volta, è figlio di un medico). Procediamo però con ordine e vediamo quindi il significato che Ippocrate attribuisce a *krisis*. Come in Platone e Aristotele, anche in Ippocrate crisi significa “giudizio”: «La vita è breve, l’arte vasta,

l’occasione (*kairos*) istantanea, l’esperimento malcerto, il giudizio (*krisis*) difficile»¹. Il giudizio che la crisi determina consiste nella diagnosi della guarigione – nel discernere il decorso della malattia verso il ritorno alla salute. La crisi, preceduta di solito da un acutizzarsi della febbre, corrisponde al momento in cui è possibile per il medico diagnosticare la guarigione e prognosticare che, con il ripresentarsi degli stessi sintomi negli stessi giorni e nelle stesse circostanze, così sarà anche in futuro. È in effetti soprattutto nella prognosi che il medico esercita la sua arte peculiare; la guarigione, infatti, spetta esclusivamente alla natura e – perché essa sia “perfetta” e completa – deve sopraggiungere dall’interno, mediante l’azione dell’organismo stesso, e, se proprio necessario, l’intervento esterno deve limitarsi al minimo indispensabile². È la natura che fa il suo corso, il medico è invece tenuto a riconoscere il presentarsi o meno dei sintomi della guarigione, a diagnosticare la crisi: «La cozione significa rapido approssimarsi della crisi e certezza di guarigione, mentre evacuazioni crude e non cotte e che si volgono in sfavorevoli accessi indicano assenza di crisi o dolori o prolungarsi del male o morte o ricaduta della stessa malattia. E che cosa di tutto ciò sia più probabile, lo si preveda a partire dagli altri sintomi. Descrivere il passato, comprendere il presente, prevedere il futuro: questo è il compito»³.

Il ruolo del medico occupa soltanto il terzo dei tre momenti dell’arte medica; non ne è il sovrano, ma il “ministro, l’amministratore” nel senso indicato dal termine *yperetes*, secondo cui dell’arte medica non è padrone, bensì “servo, subalterno, schiavo, servitore”: «L’arte ha tre momenti, la malattia e il malato e il medico. Il medico è ministro (*yperetes*) dell’arte: si opponga il malato al male insieme con il medico»⁴. Come indica anche il termine *yperetes* – lo stesso che, abbiamo visto, utilizza Platone nel *Politico* per attribuire

¹ Ippocrate, *Aforismi*, in *Opere*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino 1965, p. 401.

² Nel trattamento delle malattie, Platone stesso si iscrive pienamente sulla linea di Ippocrate e della sua scuola: «Ora, fra tutti i movimenti del corpo il migliore è quello che in lui si genera per la sua stessa azione, ché di tutti è il più affine al movimento dell’intelligenza e dell’universo [...]. Lo stesso si dica per la costituzione delle malattie: se vi è qualcuno che contro il tempo fissato, per mezzo di medicinali, ne ostacola il corso, gravi sogliono diventare allora le malattie lievi, e molte se erano poche». Platone, *Timeo*, in *Dialoghi politici*, I, cit., p. 830.

³ Ippocrate, *Le Epidemie*, in *Opere*, cit., pp. 303-304. La “cozione” è il cambiamento che gli umori subiscono durante una malattia.

⁴ *Ibidem*.

al giudice “l’amministrazione della potenza regia”, delimitandone così il potere rispetto a quello propriamente politico – l’analogia con la funzione della *krisis* in ambito forense è evidente. La *krisis* è espressione di uno stato – la giustizia o la salute – che è presupposto come vitale o come prodotto di una inclinazione naturale; chi esercita il giudizio della *krisis* – chi dirige l’amministrazione della *polis* o il “ministro” dell’arte medica – deriva la sua autorità dall’ordine che deve far rispettare o ristabilire e di cui è al servizio⁵.

Infatti, il medico non svolge una funzione decisiva quando è la natura a dover fare il suo corso, piuttosto egli è chiamato a esercitare la sua arte quando si tratta di “epidemie”, quando cioè la malattia agisce – alla lettera: *epi-demos* – “sulla popolazione”, ovvero sulla vita biologica del *demos*, e colpisce l’individuo in quanto membro di questa popolazione: «Le malattie che derivano dalla natura è la natura stessa che le porta alla crisi e le guarisce (*krinousa*), le malattie che derivano dalle epidemie le guarisce l’arte medica, seguendo le regole dell’arte, e giudicando (*krinousa*) l’alterazione dei corpi. Ippocrate, il medico, guarisce questa malattia»⁶.

La descrizione della popolazione che Ippocrate fornisce quale soggetto dell’epidemia sembra ricalcare quella che Foucault ne fornirà quando nel 1977 la definirà il nuovo soggetto-oggetto dell’arte biopolitica di governo, cioè della “governamentalità”. Anche in Foucault la popolazione in quanto figura distinta dal popolo comincia a configurarsi – tra gli altri avvenimenti che hanno caratterizzato quel passaggio d’epoca nella modernità – con le grandi epidemie del XVII e XVIII secolo, quando il diffondersi della malattia al di là dei confini degli Stati nazionali porta a delineare e definire una figura irriducibile al paradigma politico-giuridico della sovranità e a quello a essa corrispondente del popolo. Se le epidemie prefigurano questa sorta di “globalizzazione” sovrastatale, la popolazione ne è

⁵ Così infatti si esprime Ippocrate verso gli Abderiti, che avevano chiesto il suo intervento per guarire Democrito dalla follia: «Ed io, convinto che le arti sono dono degli dei e gli uomini opera della natura, ritengo, non offendetevi per questo o Abderiti, che non voi ma la Natura stessa mi chiami a salvare la sua opera che rischia di perire per una malattia. Dunque invece che a voi io obbedisco ora alla Natura e agli dei venendo a curare Democrito che è malato». Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, a cura di A. Roselli, Liguori, Napoli 1998, p. 37. Queste *epistole* di Ippocrate sono ormai considerate apocriefe, ma fanno comunque parte del *Corpus Hippocraticum*.

⁶ Ivi, pp. 23-25.

fin da principio il soggetto. A differenza del popolo, infatti, la popolazione non è definibile attraverso il vincolo comando-obbedienza istituito dal contratto sovrano e regolato dall’artificio della legge; comincia piuttosto ad assumere una sua propria fisionomia soltanto nel momento in cui ne viene considerata una certa “naturalità”:

[La popolazione] è considerata, invece, come un insieme di processi da gestire in ciò che essi hanno di naturale e sulla base della loro naturalità. Ma che cosa significa questa “naturalità” della popolazione? Perché da questo momento la popolazione inizia a essere percepita non a partire dalla nozione giuridico-politica di suddito, ma come una sorta di oggetto tecnico-politico per una gestione di governo? [La popolazione] varia in ragione del clima, dell’ambiente materiale circostante, dell’intensità dei traffici e della circolazione delle ricchezze; ma varia anche, ovviamente, in ragione delle leggi che le vengono imposte [...]. Essa varia, inoltre, con le abitudini [...]. La popolazione varia inoltre in ragione dei valori morali e religiosi riconosciuti ad alcuni tipi di condotta [...]. Ma essa varia ovviamente anche in conseguenza dello stato dei mezzi di sussistenza [...]. [L]a popolazione non è una sorta di materia primordiale sulla quale si esercita l’azione del sovrano, non è cioè un referente immediato per quest’ultimo⁷.

La popolazione che le epidemie del XVII e del XVIII secolo cominciano a configurare non è presa in carico direttamente dalla sovranità, ma diventa innanzitutto oggetto del sapere medico. E, nella stessa epoca, diventa inoltre oggetto del sapere economico, che si trova a fronteggiare la carestia causata dalla “scarsità” di cereali per il fabbisogno del mercato europeo. Medicina ed economia finiscono quindi per condividere i medesimi dispositivi di governo perché il loro oggetto peculiare – la popolazione – è il medesimo. La “naturalità” della popolazione riguarda infatti sia la medicina che l’economia. In seguito, a partire da quando la “cura” della popolazione diventerà a tutti gli effetti una prerogativa politica, si potrà definire “biopolitica” tale arte di governo. È dunque la sinergia di medicina ed economia nell’affrontare rispettivamente le epidemie e la scarsità a porre le basi della biopolitica⁸.

⁷ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 61-62.

⁸ «Per la società capitalista è il bio-politico a essere importante prima di tutto, il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà bio-politica; la medicina è una strategia bio-politica». M. Foucault, *La nascita della medicina sociale (1977)*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 2 (1971-1977), a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, p. 222.

Tornando a Ippocrate, analizzando le cause del sorgere e del diffondersi delle epidemie, egli attribuisce alla “naturalità” del *demos* aspetti non esclusivamente organici. La capacità di intervento della sua “arte medica”, dunque, non si misura tanto sulle malattie che derivano dalla natura, perché – abbiamo visto – “è la natura stessa che le porta alla crisi e le guarisce”. È piuttosto l’aspetto prescrittivo e disciplinante della prognosi a caratterizzarla. Infatti, assieme alle cause della malattia di natura strettamente fisiologica (ascrivibili all’organismo del singolo individuo), contribuiscono al sorgere delle epidemie e al loro diffondersi anche determinate condizioni geografiche, territoriali e climatiche, come altrettanto e non meno determinati regimi politici e determinati costumi e condotte individuali e collettive. Dal punto di vista medico, dunque, le epidemie definiscono un *demos* che non corrisponde alla *politeia*, alla comunità politica della *polis*, e non sarebbe affatto azzardato definirlo proprio “popolazione”. Se dunque è la natura stessa che porta a crisi e guarisce i singoli individui e se è la *techne* politica a governare la “cittadinanza” della *polis*, allora la popolazione, in quanto insieme di individui accomunati non soltanto ed esclusivamente dall’appartenenza a una comunità politica, risulta essere un prodotto peculiare della *techne* medica. Senza voler forzare al di là del lecito l’analogia, non si può tuttavia non notare come i tratti del *demos* soggetto alle epidemie che Ippocrate definisce sembrano corrispondere a quelli della “popolazione” che Foucault estrapola dai trattati relativi alle epidemie del XVII e XVIII secolo e a partire da cui elabora la sua concezione della biopolitica e della governamentalità. In entrambi i casi, infatti, agisce il medesimo dispositivo di “naturalizzazione” di tratti non immediatamente “naturali”, che sono piuttosto sociali, politici, cosmologici, comportamentali. Aspetti strettamente fisiologici sono quindi elencati da Ippocrate senza soluzione di continuità insieme ad altri – per così dire – “culturali”:

Questi i fenomeni relativi alle malattie, dai quali traevo le mie conclusioni, fondandole su quanto v’è di comune e quanto di individuale nella natura umana: sulla malattia, sul malato, sulla dieta e su chi la prescriveva (ché da ciò dipendono sviluppi favorevoli o funesti); sulla costituzione generale e specifica dei fenomeni celesti e di ciascuna regione; sui costumi, il regime, il modo di vita, l’età di ognuno; sui discorsi, i modi, i silenzi, i pensieri; sul sonno e l’insonnia, sui sogni – come e quando –, sui gesti involontari – strap-

parsi i capelli, grattarsi, piangere –; sui parossismi, le feci, le urine, gli sputi, il vomito; e sulla concatenazione delle malattie – quali derivino dalle passate e quali generino in futuro –; e sugli accessi, se son segno di morte o di crisi, sul sudore, i brividi, il freddo, la tosse, gli starnuti, il singhiozzo, il respiro, i rutti, le flatulenze (silenziose o rumorose), le emorragie, le emorroidi. Sulla base di tutto ciò, si estenda l’indagine anche a quanto ne consegue⁹.

E tuttavia, non si sta qui sostenendo una sorta di biopolitica *ante litteram* riscontrabile in Ippocrate e nella medicina antica. È vero che nel caso delle epidemie, quando cioè l’esercizio dell’arte medica può dimostrarsi più appropriato ed efficace, il medico svolge pienamente il suo ministero: egli “governa, amministra” l’igiene e la salute della popolazione. Ma l’arte di governo dell’amministrazione della salute – la prognosi medica – non è da confondere con l’arte politica. Come infatti abbiamo appreso da Platone e Aristotele, il giudizio della *techne* medica in quanto *krisis* – in questo del tutto analogo alla *krisis* in ambito giudiziario – non corrisponde affatto alla decisione propria della *techne* politica. Non è quindi assolutamente appropriato parlare di biopolitica a proposito dell’amministrazione medica della popolazione vittima di un’epidemia. Molto più tardi sarà però il venir meno della distinzione tra *techne* medica e *techne* politica – e della subordinazione della prima alla seconda che Platone aveva stabilito – a fare della crisi un’arte di governo biopolitico. Saranno anzi proprio la *techne* medica insieme a quella giudiziaria – a cui bisogna aggiungere in epoca moderna quella economica – a configurare la *techne* politica in senso biopolitico.

Per lo stesso Ippocrate che la sua arte medica potesse legittimare un’iniziativa politica non era affatto in questione; anzi, ad Artaserse che gli chiedeva i suoi servigi di medico per guarire l’esercito persiano dall’epidemia, Ippocrate risponde in qualità di cittadino greco, rigettando l’offerta in nome della sua appartenenza “politica”, a cui sottomette i principi dell’arte medica: «In risposta alla lettera che mi hai inviato dicendo che viene da parte del re, manda a dire al re, scrivendogli subito quello che io rispondo, che ho cibo e vesti, una casa, e tutto quello che serve per vivere, e che non mi è lecito godere della ricchezza dei Persiani né porre fine alle malattie di barbari che sono nemici dei Greci»¹⁰. Come le epidemie non distinguono tra

⁹ Ippocrate, *Le Epidemie*, cit., p. 311.

¹⁰ Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, cit., p. 29.

amici e nemici, altrettanto accade per la popolazione, per la quale non è la distinzione tra amico e nemico il criterio che ne definisce la valenza politica. Ciò non vale ancora per Ippocrate. Bisognerà, abbiamo visto con Foucault, aspettare la modernità perché si cominci a delineare un'arte di governo come quella biopolitica che si eserciti al di là del popolo e dello Stato, e attribuisca così alla popolazione la sua propria connotazione politica.

Galeno: tra la vita e la morte

Il primo a correggere l'impostazione di Ippocrate e a smussare nella definizione di crisi la sua naturale inclinazione alla guarigione è, in epoca ellenistica, Galeno. È probabilmente con la sua trattazione che la crisi assume quel significato di "stato di sospensione tra la vita e la morte" che, come vedremo, si troverà poi nelle enciclopedie e nei dizionari della prima modernità. E probabilmente è sempre attraverso il suo insegnamento che, nella definizione di crisi, il ruolo attribuito al "giudizio" del medico assumerà un peso maggiore. Tra gli elementi che caratterizzano l'arte medica in Ippocrate, quello che risulta enfatizzato in Galeno è l'occasione (*kairos*), il momento opportuno per pronunciare la diagnosi¹¹. In Galeno, infatti, il *kairos* diventa il momento in cui emerge la soggettività del medico, che consiste in sostanza nel momento della sua decisione. Pertanto, a differenza dei casi descritti da Ippocrate, incentrati sui sintomi dei pazienti, le storie di Galeno si contraddistinguono piuttosto per le terapie che il medico stabilisce¹².

Non c'è sorta di *krisis* – sia che la malattia colpisca il singolo individuo sia che essa colpisca la popolazione – a non richiedere l'esame del medico, il quale, seppure non ponga sé stesso al posto della natura, è tuttavia il depositario esclusivo del sapere che stabilisce come la natura guarisce o come la sua propensione alla conservazione della vita soccombe alla malattia:

¹¹ Per un'analisi del *kairos* quale "tempo opportuno", che procede proprio dalla sua accezione nel pensiero antico, cfr. G. Marramao, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992 (nuova ed. 2005).

¹² Cfr. S.P. Mattern, *Galen and the Rhetoric of Healing*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora 2008.

Che sia la crisi un improvviso cambiamento nella malattia, o la sola propensione verso una condizione migliore, o un'alterazione, che li precede, od ogni soluzione della malattia, o che sia crisi soltanto quella che qualcuno vuole chiamare buona, il mio unico scopo qui non è in prima battuta di distinguere, ma, in quanto qualcuno che conosce adeguatamente tutte queste cose, ho deciso di esaminarle. Il principio migliore della loro prognosi, che per altro vale anche per il tempo futuro, così [crisi] si chiama anche il periodo più acuto di tutta la malattia¹³.

È proprio quest'ultima accezione di crisi – "il periodo più acuto di tutta la malattia" –, in cui si perde traccia della naturale propensione alla guarigione, a caratterizzarne *tout court* il significato nella medicina antica. Crisi finisce quindi per significare lotta, conflitto tra la vita e la morte, il cui esito è incerto.

Un ulteriore aspetto della concezione della crisi nella medicina antica, che assumerà una certa importanza per il nostro discorso, è la forte connessione tra la diagnosi e la prognosi della crisi e l'astrologia antica d'impianto pitagorico, quella a cui si rifaceva Ippocrate¹⁴, ma che soprattutto in Galeno occupa un grande spazio¹⁵. Che la guarigione dalla malattia – la crisi – sia intesa nel senso del "ritorno" e del "ristabilimento" della condizione di salute iniziale trova una stretta corrispondenza nel calcolo delle "rivoluzioni" lunari o di altri pianeti. Non si tratta di una semplice analogia: i "giorni critici" di una malattia e il decorso della crisi sono di fatto stabiliti in base a calcoli astronomici. Anche in Ippocrate, se la crisi della malattia non cade all'interno dei giorni previsti, la malattia si evolverà al peggio e potrebbe condurre alla morte: «occorre sapere che se la crisi verrà al di fuori dei periodi suddetti, vi saranno ricadute: e gli sviluppi potrebbero essere letali. Bisogna dunque riflettere e sapere che in questi periodi verranno le crisi latrici di salvezza o di morte, e gli sviluppi verso il meglio o verso il peggio»¹⁶. È dunque il calendario – e quindi l'ordine cosmico – a decidere l'esito della malattia; la crisi in quanto tale è il momento della diagnosi, non della decisione. Diagnosi che

¹³ Galeno, *Peri criseon*, L. I, c. 1.

¹⁴ Così, infatti, scrive Ippocrate al figlio «L'ordine dei numeri ti sia di aiuto per calcolare i periodi e i mutamenti irrazionali delle febbri, le crisi dei pazienti e i sintomi positivi nelle malattie». Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, cit., p. 89.

¹⁵ Basti pensare che Galeno ha dedicato a questo tema un intero trattato: *De Diebus Decretoriis*.

¹⁶ Ippocrate, *Le Epidemie*, cit., p. 313.

può avvalersi tutt'al più della prognosi, cioè della prevedibilità che garantisce l'ordine naturale e organico. Pertanto, il decorso della crisi descrive – nel senso classico e astronomico del termine – una “rivoluzione”: un “ritorno” all'ordine oppure, detto altrimenti, l'ordine in quanto “ritorno”. È infatti il suo essere così profondamente inscritta nell'ordine cosmico che consente ai medici dell'Antichità di fare della crisi qualcosa al contempo di diagnosticabile e prognosticabile. Sarà solo la modernità che, pur mantenendo il nesso strettissimo tra crisi e rivoluzione, ne rovescerà tuttavia il senso.

Modernità

4.

Prima della Rivoluzione

Non si giunge mai a un effetto, ma sempre e solo a una nuova “critica”; e la critica stessa non produce a sua volta nessun effetto, ma viene soltanto fatta oggetto di nuova critica.

F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*¹.

Uno degli ambiti in cui oggi compare più frequentemente il concetto di crisi, l'economia, lo ha assunto nel suo lessico solo nel XIX secolo. Risale al 1772 la prima occorrenza del termine in ambito economico, in riferimento alla crisi finanziaria di quello stesso anno; ma si tratta di un utilizzo episodico e resterà saltuario anche nei decenni successivi². A tutti gli effetti “crisi” diventa un termine dell'economia soltanto nel corso dell'Ottocento, non a caso nell'epoca – quella stessa epoca di cui, secondo Walter Benjamin, come vedremo, Parigi era la capitale – in cui è possibile rintracciare le premesse di quella modalità economica di arte di governo che oggi caratterizza l'egemonia neoliberale. E nemmeno può essere soltanto una suggestione che – a riprova di una sua matrice che persiste nel tempo – l'utilizzo in economia del termine “crisi” ricalchi il significato che, al suo apparire nel mondo greco, aveva in ambito medico: “malattia”, “disequilibrio”, “diagnosi” e, al contempo, “prognosi”.

¹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali*, II (1874), a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Torino 1990, p. 45.

² Il termine “crisi” compare nel sottotitolo del pamphlet di James Boswell intitolato *Reflections on the Late Alarming Bankruptcies in Scotland. Addressed to All Ranks. But Particularly to the Different Classes of Men from Whom Payments May soon Be Demanded. With Advice to Such, How to Conduct Themselves at This Crisis*. Cfr. D. Besomi, *Il linguaggio delle crisi. L'economia tra esplosioni, tempeste e malattie*, Donzelli, Roma 2017, p. 45.

A partire dagli anni Quaranta del XIX secolo un concetto di crisi contrassegnato da una sfumatura economica ha attraversato tutti gli scritti di critica sociale [...]. “Crisi” era adeguato a concettualizzare le situazioni d'emergenza giuridico-costituzionali o quelle legate ai rapporti di classe, o ancora quelle prodotte dall'industria, dalla tecnica e dall'economia capitalistica di mercato, che nella loro complessità venivano intese come sintomo di una malattia oppure di un disequilibrio³.

Fino al XVIII secolo il significato prevalente del termine “crisi” è ancora quello medico. Ne fornisce, seppur inconsapevolmente, una puntuale conferma anche Foucault nella sua analisi del fenomeno delle epidemie che flagellarono l'Europa tra il XVII e il XVIII secolo; infatti, nonostante egli trovi inusuale la presenza del termine nel lessico medico, la definizione di crisi è precisamente quella che deriva dalla tradizione della medicina antica: «Questi picchi della malattia, che sopraggiungono regolarmente e altrettanto regolarmente si risolvono, sono genericamente definiti col termine “crisi” – parola che non rientra nel vocabolario medico, perché era già impiegata per designare altre cose. La crisi è un fenomeno acuto circolare, che può essere arrestato solo da un meccanismo superiore naturale oppure da un intervento artificiale»⁴. Basti pensare che nel 1754, nella voce *Crise* dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, redatta dal medico Théophile De Bordeu (esponente di spicco del “vitalismo” della cosiddetta scuola di Montpellier), “crisi” è riportato esclusivamente come termine “medico”, che riprende – secondo la definizione proposta da Galeno sulla scorta dell'insegnamento della scuola di Ippocrate – il significato forense di *giudizio*. Assumendo soprattutto la teoria delle crisi di Galeno, per De Bordeu il “giudizio” è espresso sul decorso di una malattia, che diviene “critica” nel momento in cui giunge allo stadio della lotta, del conflitto tra la vita e la morte:

Galeno ci insegna che la parola *crisi* è un termine forense che i medici hanno adottato e che significa, propriamente parlando, *giudizio*. [Ippocrate] chiama *crisi* ogni cambiamento che porta a una malattia. Afferma inoltre che c'è *crisi* in una malattia quando essa si aggrava o si attenua considerevolmente, quando degenera in un'altra malattia o cessa del tutto. Galeno sostiene,

³ R. Koselleck, *Crisi* (1982), cit., p. 81.

⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 54.

pressoché nello stesso senso, che la *crisi* è un cambiamento improvviso della malattia in meglio o in peggio; ciò ha comportato che molti autori abbiano considerato la crisi come una sorta di lotta tra la natura e la malattia; lotta in cui la natura può vincere o soccombere: hanno anche sostenuto che la morte possa in certi casi essere considerata come la crisi di una malattia⁵.

La definizione di “crisi” che De Bordeu ricava dalla medicina antica risente molto della mediazione di Galeno – la crisi non è il momento della diagnosi della guarigione, bensì quello “più acuto” della malattia, quando l'esito è al massimo della sua incertezza e il giudizio del medico può essere “risolutore” –, che meglio si presta a essere assunta all'interno del discorso della modernità che proprio allora si andava determinando.

Pressappoco nello stesso periodo dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, appare il corrispettivo in tedesco dell'enciclopedia francese: il *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* di Johann Heinrich Zedler. Anche in questo caso è presente la voce “crisi” e anche in questo caso il significato riportato è esclusivamente quello medico⁶. C'è tuttavia una differenza rispetto alla voce francese, differenza di una certa rilevanza per il nostro discorso. Mentre infatti nella voce di De Bordeu il significato di crisi è ricavato sostanzialmente dalla lezione di Galeno e quindi il termine indica il momento in cui il decorso di una malattia subisce improvvisamente una svolta in meglio o in peggio, per Zedler nella crisi prevale il ristabilimento della salute iniziale, ovvero “la crisi acquisisce il suo senso in seguito a un giudizio”. La crisi è dunque l'esito salutare che consegue a un giudizio e non il momento opportuno per la decisione: «Crisi significa giudicare, discernere, e il termine acquisisce il suo senso in seguito a un giudizio»⁷. Ma c'è di più.

⁵ Th. De Bordeu, *Crise* (1754), in D. Diderot e D'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, p. 471 (trad. mia).

⁶ Lo stesso discorso si può fare anche a proposito della lingua inglese, dal momento che *The Oxford Dictionary* attesta quale primo e più antico significato di “crisis” quello medico (XVI secolo), mentre è nel corso del Seicento – non a caso il secolo delle rivoluzioni in Inghilterra – che il senso medico di crisi trasla in ambito politico. L'uso politico più antico che il *Dictionary* riporta risale al 1627, quando Sir B. Rudyard dichiara: «questa è la crisi del Parlamento; sapremo da questa se il Parlamento vivrà o morirà». *Crisis*, in *The Oxford English Dictionary*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 27 (trad. mia).

⁷ J.H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Halle-Leipzig 1733, p. 1652 (trad. mia).

Zedler sostiene che i medici antichi – a partire appunto da Ippocrate e Galeno – hanno dato molti significati al termine crisi; la “confusione” che ne è derivata viene ricomposta proprio nella sua epoca: «Oggigiorno si chiama crisi quella salutare influenza della natura grazie a cui la materia della malattia viene espulsa dal corpo e questo viene così liberato dal suo perire e dalla malattia»⁸. Insomma, la crisi indica esclusivamente la guarigione dalla malattia, l’esito salutare che comporta il “secernere” dal corpo la malattia. A questo punto, Zedler distingue tra una “crisis imperfecta”, quando la natura sposta la causa della malattia dalle parti più nobili a quelle meno nobili del corpo senza però espellerla del tutto, e una “crisis perfecta”, «quando attraverso i movimenti naturali l’intera causa della malattia è espulsa e pertanto il corpo è d’un tratto condotto alla precedente condizione di salute»⁹. Appare evidente come, nella definizione di crisi, lo spostamento del significato sull’esito del giudizio piuttosto che sul momento stesso del giudizio e della decisione attribuisca la crisi al governo – o, meglio, all’auto-governo – *naturale* del corpo. Il giudizio qui in questione è esclusivamente la diagnosi del corso spontaneo della natura verso la guarigione, in quanto l’organismo è naturalmente orientato alla conservazione della vita: la “crisi perfetta” è quindi la guarigione completa, altrimenti o la crisi è imperfetta o semplicemente non è di crisi che si tratta. Zedler risolve la “confusione” che attribuisce alla concezione della crisi nella medicina antica ristabilendo in realtà la nozione di crisi propria di Ippocrate per come essa si differenzia da quella che la modernità ha ereditato da Galeno. Vedremo come questa connotazione “naturalistica” della crisi, che porta la dinamica della scelta obbligata all’estrema conseguenza dell’assenza di alternative, troverà un’applicazione al di fuori dell’ambito medico in tempi per noi molto più recenti.

La matrice medica della crisi che la modernità ha assunto e che è penetrata nel discorso politico è piuttosto quella riportata da De Bordeu nell’*Encyclopédie* sulla scorta di Galeno. Nel dispositivo che pertanto si è andato configurando ha acquisito una funzione fondamentale il *conflitto*. All’interno del dispositivo della crisi, il *conflitto* è sintomo della “malattia” che ha contagiato l’ordine; ma, al contempo, rappresenta anche il primo stadio di una possibile guarigione, in

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 1653.

quanto comporta il discernimento e la distinzione, nello stato critico, tra un decorso salvifico e uno mortale. Il conflitto rappresenta quindi la condizione di possibilità della “decisione”, che – ecco il passaggio fondamentale – non può che essere orientata alla salute, alla conservazione della vita. La fuoriuscita dalla crisi, la sua risoluzione, non può che essere un ristabilimento dell’ordine che precedeva la malattia: la salute e la vita. È con tale spettro semantico che il concetto di crisi accede alla modernità, implicando già, pertanto, un determinato concetto di conflitto. Koselleck, infatti, scrive: «Così le possibilità dell’azione vengono costrette dal concetto di crisi in una situazione nella quale gli agenti possono scegliere solamente tra alternative in netta contraddizione tra di loro»¹⁰. Il concetto di crisi non può presentare un’alternativa più netta: o vita o morte. Se lo stato “normale” è quello della salute che la crisi e la malattia compromettono, decidere per la vita corrisponde a decidere per l’ordine preesistente.

Eppure, proprio il passaggio alla modernità del dispositivo della crisi comporta il venir meno, quale sua operazione fondamentale, della scelta obbligata orientata alla conservazione della vita e dell’ordine preesistente alla malattia – cioè il significato che la crisi ha avuto fino ad allora – e prevale invece il momento della decisione, della scelta tra due alternative effettivamente tali. È la politica rivoluzionaria a determinare tale uso del dispositivo della crisi. La modernità, pertanto, introduce nella crisi la possibilità del nuovo, di cui è l’orientamento al futuro della “rivoluzione” a farsi portatore: è la concezione moderna della rivoluzione – come rottura, discontinuità, progetto e proiezione futurologica – a convertire il funzionamento del dispositivo della crisi, che via via perderà i suoi connotati medici e consentirà l’assunzione del termine in altri e diversi contesti. È importante soffermarsi proprio su questo passaggio.

Agli albori della modernità Niccolò Machiavelli già contemplava la possibilità che il “ritorno alla salute” del corpo politico potesse anche configurarsi come un “rinnovamento” indotto da una “alterazione”, da una “crisi”:

Egli è cosa verissima come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro, ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengonlo in modo ordinato,

¹⁰ R. Koselleck, *Crisi* (1982), cit., 49.

o che non altera, o, s'egli altera, è a salute e non a danno suo. E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate ed hanno più lunga vita che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che per qualche accidente fuori di detto ordine vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce che, non si rinnovando, questi corpi non durano¹¹.

È tuttavia solo durante l'Illuminismo che una tale inversione dell'orientamento della rivoluzione trova il banco di prova della storia. Viene cioè meno la necessità che vincola la scelta per la vita alla conservazione. Infatti, nel *Contratto sociale*, Jean-Jacques Rousseau non solo associa crisi e rivoluzione, ma, pur adottando ancora la metafora medica della crisi, lascia tuttavia intravedere la possibilità che il ritorno del corpo politico – del “popolo” – alla salute possa avvenire attraverso gli “sconvolgimenti” e i “rivolgimenti” di trasformazioni e cambiamenti anche violenti. Certo, Rousseau contempla questi casi come rare eccezioni e resta convinto che la memoria del passato dovrebbe dissuadere dal considerare il cambiamento della propria condizione di partenza – per quanto già irrimediabilmente compromessa – come utile o salutare; eppure non esclude che il ristabilimento della salute di un popolo malato e corrotto possa trovare nel cambiamento la sua guarigione:

I popoli, come gli uomini, sono docili solo da giovani, invecchiando diventano incorreggibili; una volta consolidati i costumi e radicati i pregiudizi, volerli riformare è impresa rischiosa e inutile; il popolo non può neanche sopportare che si tocchino i suoi mali per distruggerli, simile a quei malati stupidi e vili che tremano alla vista del medico. Non che, come in certe malattie che sconvolgono la testa degli uomini privandoli della memoria del passato, non si dia a volte il caso, nel corso della vita degli Stati, di epoche violente, con rivolgimenti che operano sui popoli come certe crisi sugli individui; l'orrore del passato tien luogo dell'oblio, e lo Stato incendiato dalle guerre civili rinasce, per così dire, dalle sue ceneri e ritrova il vigore della gioventù uscendo dalle braccia della morte¹².

Fermo restando che, come fin dall'antichità, la crisi concerne in senso proprio gli individui e solo per analogia è riferita al cor-

¹¹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 2000, p. 224 [III.2].

¹² J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), in *Scritti politici*, vol. 2, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 118-119 [II/8].

po politico, risulta inoltre da questo brano che – e, trattandosi di Rousseau, ciò non può di sicuro meravigliare – lo stato di salute rimanda pur sempre a una condizione originaria a cui dover ritornare. Seppur in circostanze molto rare, a volte può essere addirittura la rivoluzione a condurre a tale “ritorno” e a ristabilire, “rimettere in sesto” un corpo ormai malato, ma – a dimostrare la persistenza e la forza con cui ancora agisce il dispositivo della *krisis* greca – non è *nuova vita* che essa genera: «Ma sono eventi rari; sono eccezioni la cui ragione si trova sempre nella particolare costituzione dello Stato ove si verificano. [...] Allora le sedizioni possono distruggere [un popolo] senza che le rivoluzioni possano rimetterlo in sesto, e non appena le sue catene sono spezzate, cade dissolvendosi e non esiste più»¹³. E tuttavia, in Rousseau, forse per la prima volta la condizione da cui si muove e su cui la crisi interviene non è la salute, bensì la malattia. La conservazione di tale condizione porterebbe comunque alla morte: la salute resta sì lo scopo da perseguire mediante il ritorno a una condizione originaria, ma non è la conservazione dell'ordine presente a realizzarlo.

Eppure, ci ricorda Koselleck in *Critica illuminista e crisi della società borghese*, l'uso che Rousseau fa della nozione di crisi resta nel suo tempo un caso abbastanza isolato. Pur sfociando nella Rivoluzione francese, il XVIII sarà infatti il secolo della *critica* piuttosto che della crisi: «Nella concezione allora dominante dello Stato come di un corpo, sarebbe stato ovvio trasferire l'espressione “crisi” propria della medicina sul terreno della politica. Ma Rousseau fu il primo a compiere tale trasposizione: la crisi di cui egli parla coglierà il grande corpo politico, il “corps politique”»¹⁴. Per i contemporanei di Rousseau, illuministi compresi, era scontato che la matrice medica e organica della crisi non presupponeva né comportava quella divisione e quel dualismo a partire da cui è possibile esercitare il giudizio inteso come presa di posizione pro o contro. Insomma, era forse allora più chiaro di quanto non sia oggi che la crisi non prevede una posizione esterna al potere dominante da cui far procedere il giudizio e la decisione; il giudizio della crisi è invece sempre interno alla dinamica della crisi stessa e tende – come abbiamo evidenziato – ad avallare

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese* (1969²), il Mulino, Bologna 1972, p. 211 (trad. it. mod.).

e a convalidare piuttosto che a contrapporre. Non è dunque affatto un caso che, con l'eccezione di Rousseau e di pochi altri¹⁵, nel XVIII secolo il termine "crisi" sia usato molto di rado in ambito politico, mentre prevale piuttosto il termine "critica": «L'espressione "crisi" invece è stata usata assai di rado nel secolo decimottavo e sotto nessun aspetto costituisce un concetto centrale per l'epoca. Ciò non è dovuto certo a una casualità statistica bensì ha un nesso specifico con la supremazia del termine "critica"»¹⁶. Solo superficialmente, tuttavia, i due termini possono essere assimilabili l'uno all'altro. Infatti, pur derivando entrambi dalla medesima matrice giudiziaria, a differenza di "crisi" che fin da subito entra a pieno titolo nel lessico medico e qui mette radici, "critica/critico" s'inscrive invece in una diversa genealogia e dunque la sua "capacità di giudizio", fin dall'Antichità e poi nel Medioevo, diventa una peculiarità della filologia, dell'esegesi biblica, della logica e dell'estetica¹⁷.

È la critica e non la crisi a preparare la Rivoluzione francese, nonostante – è questa la tesi di Koselleck – gli illuministi tendano a nascondere "ipocritamente" la portata politica della loro critica cosiddetta "morale", che presume di essere tale soltanto perché procede dal di fuori dello Stato e della politica:

In questo senso il concetto di crisi è un concetto che comprende un divenire unitario che non lascia spazio alcuno a scissioni dualistiche che lasciano intatto un ambito extrastatale. Ma il concetto di crisi, con il significato di anarchia politica che Rousseau vi ha collegato, la crisi come dissoluzione di qualsiasi ordine, come crollo di tutti i rapporti di proprietà, che sarà collegato a convulsioni e imprevedibili disordini, la crisi come crisi politica dell'intero Stato non fu affatto il significato centrale del concetto in cui si sarebbe condensata la coscienza borghese della crisi. La coscienza prerivoluzionaria della crisi si nutre piuttosto del tipo di critica politica che è specifica della borghesia nello Stato assolutistico¹⁸.

¹⁵ «Il termine [crisi] non compare all'inizio nelle pubblicazioni dei progressisti ma nei filosofi che credono in una costruzione ciclica della storia: in Rousseau [...] e nel suo odiato amico Diderot». Ivi, p. 204.

¹⁶ Ivi, pp. 160-161.

¹⁷ Cfr. K. Röttgers, *Kritik*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, v. 3, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, pp. 651-675. Sul concetto moderno di critica e sulle caratteristiche, oggi, di una "teoria critica", cfr. C. Galli, *Le forme della critica. Epoca, contingenza, emergenza*, «Filosofia politica», 3, 2016, pp. 395-418.

¹⁸ R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 211 (trad. it. mod.).

Ciò che la critica produce è una posizione esterna rispetto al potere dominante, posizione che consente il giudizio e la messa in questione del potere stesso. È dalla critica illuminista – che procede da una posizione "esterna" rispetto al corpo politico, che ne separa, divide, "se-cerne" una parte potenzialmente a esso alternativa – che scaturisce il concetto politico di crisi come "decisione risoltrice". E non viceversa. Koselleck lo scrive chiaramente: «Dal pro e contro del processo critico scaturisce, non appena lo Stato viene coinvolto nel processo, l'aut-aut di una crisi che inevitabilmente impone la decisione politica»¹⁹. La "crisi decisiva" è il prodotto politico della critica e, si potrebbe aggiungere, andrà a caratterizzare l'idea che della crisi avrà la modernità.

Questo concetto moderno di crisi – ed è questo il "concetto" di crisi che fa da modello alle analisi di Koselleck di cui abbiamo finora dato conto – finisce per perdere quasi del tutto quei connotati medici e biologici che lo avevano caratterizzato fino ad allora²⁰. È forse questo il motivo per cui Koselleck scrive del concetto di crisi che oggi "si è volatilizzato nell'incertezza di alternative arbitrarie". Si potrebbe invece sostenere che è il "concetto moderno" di crisi ad aver perso la sua capacità di presa sulla realtà, sulla società e sulla politica contemporanea²¹. Infatti, come colui che è citato più volte in *Kritik und Krise* ed è qui ringraziato in quanto interlocutore fondamentale, Carl Schmitt²², anche Koselleck non attribuisce portata

¹⁹ Ivi, p. 215.

²⁰ Bisogna però sottolineare la curiosa circostanza – tale perché Koselleck insiste sulla distinzione tra uso medico (pre-rivoluzionario) e uso politico (post-rivoluzionario) del termine crisi – per cui il sottotitolo di *Kritik und Krise*, non riproposto nella traduzione italiana, si avvale di un termine medico: *Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (*Studio sulla patogenesi del mondo borghese*). E infatti, nel *Vorwort* all'edizione tascabile del volume del 1973, Koselleck ci tiene a puntualizzare: «Che il riferimento nel sottotitolo a una patogenesi della nostra modernità non tragga la sua evidenza dalla metaforica medica, bensì dal patire che il diagnosticare nuove categorie esige, non necessita di ulteriori chiarimenti». R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. XI (trad. mia).

²¹ Per un'analisi della crisi attuale condotta sulla scorta del concetto moderno di crisi, cfr. M. Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Seuil, Paris 2012.

²² Cfr. R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 3. Sul rapporto molto intenso tra Koselleck e Schmitt, che è durato fino alla morte di quest'ultimo, cfr. R. Mehring, *Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt*, in H. Joas e P. Vogt (a cura di), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2011, pp.

politica alla crisi se non quando essa conduce alla “decisione” e in questa, nella sua realtà e concretezza, si “risolve”. Nell’ordine del discorso di Koselleck, è come se critica e crisi si dividessero il campo dello spettro semantico del verbo greco *krinein*: la critica “giudica” e la crisi “decide” politicamente. Nel testo sulla crisi del 1985, Koselleck è ancor più esplicito nel definire il modello semantico della crisi come quello che consiste nella “decisione finale”. E non esita a richiamare, quale “risposta” al tramonto che oggi consegue all’incapacità della crisi di configurare la “decisione finale”, la figura del *katechon* della teologia-politica schmittiana. Se il modello teologico della decisione risoltrice era il Giudizio Finale, ora invece la fine non è più nella disponibilità della decisione politica, a cui pertanto non resta altro potere che quello di arrestare e differire una fine su cui non è più la politica con il suo paradigma moderno di crisi a decidere: «Si pone così la questione se il nostro modello semantico della crisi come decisione finale [*Letztentscheidung*] non ha più possibilità di realizzazione come talvolta in passato. Se così è, sarebbe indispensabile impegnarsi con tutte le forze per arrestare il tramonto. Il *katechon* è anche una risposta teologica alla crisi»²³.

Nel momento in cui la crisi non arriva più a porre la “decisione finale”, cambia anche la funzione del giudizio della stessa critica. In quanto giudizio senza decisione, la critica politica risulta inefficace e rischia di risolversi in un mero esercizio – sempre più diffuso quanto sempre meno influente – che rientra nell’amministrazione della crisi come arte di governo. Friedrich Nietzsche aveva individuato tale degenerazione della critica moderna già ai tempi della *II Inattuale* (1874): «mai la loro penna critica cessa di scorrere, giacché essi [i nostri critici] hanno perso il potere su di essa, e ne vengono guidati più che non la guidino»²⁴.

138-168. Sempre sul rapporto di Koselleck con Schmitt, ma anche sugli sviluppi e le trasformazioni del concetto di crisi che, rispetto alla sua definizione prettamente “politica” di *Kritik und Krise*, si registrano nel corso della riflessione di Koselleck, cfr. G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016.

²³ R. Koselleck, *Crisi* (1985), in *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, il Mulino, Bologna 2009, p. 108 (trad. it. mod. di R. Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von >Krise<*, in *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 216).

²⁴ F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 45.

5.

Nuova vita: l’uso della crisi in Marx

Ancora all’interno dell’accezione medica di crisi, Rousseau aveva introdotto un cambiamento nella percezione dello stato su cui interviene la crisi – dalla salute alla malattia –, determinando così una modifica sostanziale nell’uso del suo dispositivo. Ma affinché nella modernità la crisi potesse assumere un significato pienamente “politico” – marcando quindi una discontinuità rispetto all’uso esclusivamente medico e giuridico della *krisis* greca – doveva acquisire dalla critica la “decisione risoltrice” del tribunale illuminista e dalla Rivoluzione francese quella “nuova vita” che rompesse la ciclicità del ritorno allo stato di salute originario quale unica possibilità di salvezza nella malattia. E dunque, al criticismo di Kant, che nella *Prefazione* all’edizione del 1781 della *Critica della ragion pura*, immediatamente a ridosso della Rivoluzione francese, già non esclude più la religione e lo Stato dal giudizio del tribunale della ragione¹, corrisponde una concezione della crisi quale “malattia rigeneratrice” e motore del progresso, come testimonia Saint-Simon appena dopo la Rivoluzione: «Le rivoluzioni sono dei mali atroci, e nello stesso tempo dei mali inevitabili. I grandi progressi dello

¹ «Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la santità sua e la legislazione per la sua maestà: così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame». I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), Laterza, Roma-Bari 1995, p. 7, nota 1. Foucault fa tuttavia risalire allo stesso Kant quella impostazione della critica in quanto “conoscere la conoscenza” che ha condotto a forme di razionalizzazione e tecnicizzazione quali tra le altre la governamentalità. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.

spirito umano sono il risultato di grandi crisi, e questi progressi ne preparano delle nuove»².

Mentre nel discorso politico moderno la crisi si configura come “decisione risoltrice” e possibilità del “nuovo”, nel discorso economico – in più stretta continuità con la sua accezione antica – la crisi è assunta con quella matrice medica che ne orienta il dispositivo all’autoconservazione. In generale, le crisi economiche manifestano al massimo grado il disequilibrio e la distinzione tra una condizione sana e una malata del sistema capitalistico di mercato, e indicano quindi con ogni evidenza la loro stessa soluzione. Il presupposto è pur sempre che la condizione da salvaguardare e rinvigorire corrisponde a quella che permette la sopravvivenza e la sussistenza del sistema e dell’ordine. Karl Marx è stato colui che ha cercato di introdurre nel discorso economico – nel dispositivo della crisi di natura economica – quelle qualità “politiche” che hanno caratterizzato il passaggio della crisi attraverso la modernità e le sue rivoluzioni: innanzitutto la possibilità del “nuovo”, di un’alternativa politica che si presenta effettivamente come tale. Un’alternativa che si può produrre mediante l’esercizio della critica, il cui esito politico e la cui “presa di partito” sono per il giovane Marx ormai acquisiti ed espliciti: «Nulla ci impedisce di collegare la nostra critica alla critica della politica, alla presa di partito in politica e quindi alle lotte reali e in esse identificarla»³. Si potrebbe sostenere che la critica politica del giovane Marx sia la più radicale esplicitazione di quanto già contenuto nella critica illuminista – «nella critica è celata la crisi»⁴ –, facendo così procedere la decisione politica direttamente dal giudizio della critica. La critica diventa pertanto portatrice di un’alternativa politica. Quella che di qui a qualche anno Marx proporrà è

² C.-H. de Saint-Simon, *Introduzione ai lavori scientifici del secolo XIX e altri scritti del periodo napoleonico* (1807-1808), a cura di C. D’Amato, Olschki, Firenze 2005, p. 66.

³ K. Marx, *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“* (1843), in K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, v. I/2, Dietz, Berlin 1981, p. 488 (trad. mia). Sempre nella stessa lettera ad Arnold Ruge del settembre 1843: «Noi non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del vecchio mondo vogliamo desumere quello nuovo. [...] Se non è affare nostro la costruzione del futuro e l’invenzione di una formula perennemente attuale, è tanto più evidente ciò che dobbiamo attuare nel presente, e cioè la *critica senza ritegno di tutto ciò che esiste*, senza ritegno nel senso che la critica non teme né i risultati a cui perviene né il conflitto con poteri esistenti». Ivi, pp. 486-487 (trad. mia).

⁴ R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 119.

pertanto una “critica” dell’uso capitalista della crisi; è la “critica” che gli consente di concepire un uso politicamente alternativo del dispositivo della crisi economica, il cui “funzionamento”, la cui “natura”, la cui matrice “medica” tuttavia permangono.

Nel *Manifesto del Partito comunista*, infatti, Marx ed Engels ricorrono al termine “epidemia” per descrivere la virulenza con cui le crisi economiche distruggono non soltanto le merci, ma anche e soprattutto le forze produttive che i rapporti capitalistici generano nella produzione industriale; le crisi finiscono così per coinvolgere la società intera – Marx ed Engels si riferiscono in particolare alle crisi commerciali – e quindi la “popolazione”. A essere minacciato è dunque il dominio sociale e politico della borghesia: «Nelle crisi scoppia un’epidemia sociale che in tutte le epoche anteriori sarebbe apparsa un assurdo: l’epidemia della sovrapproduzione. La società si trova all’improvviso ricondotta a uno stato di momentanea barbarie; sembra che una carestia, una guerra generale di sterminio le abbiano tagliato tutti i mezzi di sussistenza»⁵. Abbiamo già visto con Foucault che il termine “crisi” era utilizzato per descrivere le epidemie del XVII e XVIII secolo; è infatti a quest’epoca – e in particolare alle epidemie e alle carestie che l’hanno flagellata – che bisogna risalire per stabilire come intorno alla crisi vadano a configurarsi e intrecciarsi sapere medico e sapere economico. Se pensiamo che ancora oggi tale retaggio appare nel descrivere il diffondersi della crisi economica in termini di “contagio”, tanto meno si può considerare un caso che Marx ed Engels paragonino le crisi capitalistiche a un’epidemia. Tale carattere epidemico risulta pertanto un tratto peculiare dell’economia capitalista, la cui espansione e degenerazione è funzionale al ristabilimento e al rafforzamento del rapporto di dominio borghese. Ed è appunto in funzione di governo, cioè di riequilibrio della sproporzione tra i rapporti di produzione dominanti e le forze produttive che li eccedono e superano, che Marx ed Engels vedono all’opera il dispositivo della crisi adottato dal sistema capitalistico-borghese: «I rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per contenere le ricchezze da essi prodotte. Con quale mezzo la borghesia supera le crisi? Da un lato, con la distruzione coatta di una massa di forze produttive; dall’altro, con la conquista di nuovi

⁵ K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista* (1848), a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1970, p. 107.

mercati e con lo sfruttamento più intenso dei vecchi. Dunque, con quali mezzi? Mediante la preparazione di crisi più generali e più violente e la diminuzione dei mezzi per prevenire le crisi stesse»⁶.

Senza poter entrare ora nello specifico, com'è noto, Marx ed Engels evidenziano la ciclicità delle crisi capitalistiche e la funzione essenziale che esse svolgono per la ristrutturazione del sistema stesso. Nel *Manifesto*, Marx ed Engels aderiscono tutto sommato alla concezione borghese delle crisi economiche, alla cosiddetta “teoria del ciclo”. Le crisi segnalano i disequilibri del sistema economico capitalista, a cui il sistema stesso risponde ristabilendo l'equilibrio, cioè la regolarità del ciclo. Le crisi sono malattie che turbano lo stato di salute del sistema, che resta la condizione di normalità a cui ritornare. Ma non solo: come Marx ed Engels denunciano, esse sono anche funzionali alla ristrutturazione e al potenziamento del sistema, che pertanto per conservarsi “prepara crisi più generali e più violente” e, al contempo, si espande – come un'epidemia – fino ai limiti del mercato mondiale. Sebbene in Marx ed Engels le crisi economiche appaiano come tutt'altro che accidentali e contingenti, essendo piuttosto strutturali al sistema, tuttavia esse restano momenti immanenti al ciclo economico, il modo in cui l'ordine politico borghese si conserva, reagendo alla malattia e rimettendosi in salute. Le crisi sono insomma prerogativa dell'arte di governo della borghesia.

Infatti, pochi anni dopo la pubblicazione del *Manifesto*, ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* del 1852, Marx riscontra anche nelle “crisi rivoluzionarie” la tendenza tutta borghese alla ripetizione ciclica della storia, al ritorno al passato per legittimare e avallare le trasformazioni del presente. Mentre però in economia la crisi tende a ristabilire se non a rinvigorire l'ordine dato – in ciò consiste l'effetto benefico della sua “rivoluzione” –, una “crisi rivoluzionaria” che si vuole “politica” si risolve in farsa se cerca nella ripetizione del passato una legittimazione storica alla trasformazione del presente:

Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano per, così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa. [...] La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare sé

⁶ Ivi, p. 108.

stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia⁷.

Perché una rivoluzione proletaria possa davvero aver luogo, deve distinguersi nettamente dall'andamento temporale delle rivoluzioni borghesi. Allo svanire dell'impeto, dello *Sturm und Drang* della rivoluzione borghese del XVIII secolo, non consegue il rovesciamento dell'ordine, bensì la nausea e la spossatezza (*Katzenjammer*) che sussegue a una sbornia o a una malattia. Il corpo sociale non rinasce a nuova vita, ma ne esce infiacchito ed esposto ad altre malattie che non tarderanno a colpirlo:

Le rivoluzioni borghesi, come quelle del secolo decimottavo, passano tempestosamente di successo in successo; i loro effetti drammatici si sorpassano l'un l'altro, gli uomini e le cose sembrano illuminati da fuochi di bengala, l'estasi è lo stato d'animo d'ogni giorno. Ma hanno una vita effimera, presto raggiungono il punto culminante: e allora una nausea (*Katzenjammer*) si impadronisce della società prima che essa possa rendersi freddamente ragione dei risultati del suo periodo di impeto e di tempesta (*Drang- und Sturmperiode*)⁸.

Per avere successo, dunque, la rivoluzione proletaria deve innanzitutto interrompere e spezzare la tendenza alla ripetizione ciclica della storia, deve distogliersi dalla ripetizione del passato e volgersi direttamente al futuro:

Le rivoluzioni proletarie, invece, quelle del secolo decimonono, criticano continuamente sé stesse; interrompono a ogni istante il loro proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembra che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte a esse; si ritraggono continuamente, spaventate dall'infinita immensità dei loro propri scopi, sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro⁹.

⁷ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, v. XI, cit., p. 107.

⁸ Ivi, p. 110 (trad. it. mod.).

⁹ Ivi, pp. 110-111.

Di lì a qualche anno, Marx comprende che, perché una vera rivoluzione proletaria possa irrompere nella storia, bisogna incidere sul piano economico, laddove si genera e si struttura il dominio e lo sfruttamento di classe; è quindi necessario operare con gli stessi dispositivi dell'economia capitalistica e convertirne la modalità d'uso. Infatti, a differenza di quanto si sosteneva nel *Manifesto*, Marx sviluppa anche una teoria delle crisi economiche che prova a convertirne il dispositivo in senso rivoluzionario. Nei *Grundrisse*, infatti, quando riteneva che la crisi economica del 1857 sarebbe stata “decisiva” per le sorti del capitale, Marx elabora in tale congiuntura una concezione della crisi alternativa a quella che la considera esclusivamente come funzionale alla ristrutturazione ciclica del sistema: la crisi porta con sé l'opportunità per il rovesciamento del sistema stesso. Marx sottrae così alla borghesia l'uso esclusivo del dispositivo della crisi per rivoltarglielo contro: strappa la crisi dalla sua collocazione all'interno del ciclo economico capitalista e ne fa un momento autonomo: il momento della rottura insanabile del ciclo.

L'ordine del discorso passa allora da quello storico-politico a quello economico – e il lessico della crisi assume infatti connotati medici. Marx utilizza dunque il medesimo dispositivo della crisi già attivo nel capitalismo, ma ne rovescia i termini: quasi ricalcando la scansione del discorso di Rousseau, lo stato di salute del sistema capitalistico è ormai compromesso, la malattia è diventata la sua “norma”. Il capitalismo è malato e il suo decorso conduce inesorabilmente – per sua interna necessità – all'estinzione, come indica la teoria della *caduta tendenziale del saggio di profitto*. La guarigione dalla malattia, invece, non segue più il decorso del ristabilimento e del ritorno all'equilibrio, bensì conduce a un “nuovo” ordine, a un “nuovo” e diverso stato di salute: è così che Marx piega il dispositivo della crisi nel senso della creazione di “ciò che non è mai esistito”. Pertanto, la rivoluzione non è più rivolta all'indietro. Ecco che, contemplando il nuovo quale elemento intrinseco alla crisi, Marx applica alla crisi economica la configurazione politica della crisi. E tuttavia, questo “nuovo” è capace di rovesciare il sistema e di rigenerare la società proprio perché nasce *all'interno* dello stesso sistema di produzione capitalistico: il *proletariato*, che fin dalla sua etimologia richiama la capacità di “generare vita”, la capacità della “riproduzione”.

Il lessico medico è pertanto ben più di un semplice retaggio della matrice originaria della crisi; questo brano dei *Grundrisse* sembra infatti quasi una prognosi medica: «Nelle contraddizioni, crisi e convulsioni (*Krämpfe*) acute si manifesta la crescente inadeguatezza dello sviluppo produttivo della società rispetto ai rapporti di produzione che ha avuto finora. La distruzione violenta di capitale, non in seguito a circostanze esterne a esso, ma come condizione della sua autoconservazione, è la forma più evidente in cui gli si rende noto che ha fatto il proprio tempo e che deve far posto a un livello superiore di produzione sociale»¹⁰. Ma non sono soltanto i termini adoperati a indurre a un'interpretazione in chiave medica di questo passo, è anche il decorso della crisi che esso descrive: è infatti l'“autoconservazione” del capitalismo a condurlo, seguendo un'evoluzione tutta “interna” al suo organismo, all'estinzione. Sembra quasi che il capitalismo debba finire a causa di una malattia autoimmune¹¹. Insomma, ciò che accomuna il dispositivo marxiano di crisi economica e quello adoperato dal capitalismo è la medesima *assenza di alternativa*: diverso è il suo uso, ma il dispositivo è lo stesso. Ovvero, in Marx, il carattere necessitante del dispositivo della crisi economica è riconvertito in senso politico, a uso della rivoluzione proletaria.

¹⁰ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete*, v. 30, cit., p. 137.

¹¹ Sul significato biopolitico del dispositivo “immunitario”, cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

6.

Crisi come Interregno: Gramsci

Sulla linea dell'uso marxiano del dispositivo della crisi s'inserisce anche Antonio Gramsci, il quale tuttavia sembra recuperare la connotazione – “conservare l'ordine” – della *krisis* greca. È ancora una volta un “pericolo mortale” a minacciare il corpo sociale e, mutuando in altri termini ma sostanzialmente riproponendo l'impostazione aristotelica del “governo della crisi”, Gramsci attribuisce l'“uso della crisi” ai governanti: sebbene non sia immediatamente una loro prerogativa, tale uso ricade maggiormente nella loro disponibilità. Infatti, Gramsci definisce esplicitamente “organica” quella crisi che è governata dalla classe dirigente senza che ne venga messa in discussione l'egemonia, anzi la crisi finisce per rappresentare l'opportunità, di fronte a un “pericolo mortale”, di convogliare sotto “la bandiera di un partito unico” – il “partito della vita”, così si potrebbe cominciare a chiamarlo – il corpo sociale:

La crisi crea situazioni immediate pericolose, perché i diversi strati della popolazione non possiedono la stessa capacità di orientarsi rapidamente e di riorganizzarsi con lo stesso ritmo. La classe tradizionale dirigente, che ha un numeroso personale addestrato, muta uomini e programmi e riassorbe il controllo che le stava sfuggendo con una celerità maggiore di quanto avvenga nelle classi subalterne; fa magari dei sacrifici, si espone a un avvenire oscuro con promesse demagogiche, ma mantiene il potere, lo rafforza per il momento e se ne serve per schiacciare l'avversario e disperderne il personale di direzione [...]. Il passaggio delle truppe di molti partiti sotto la bandiera di un partito unico, che meglio rappresenta e riassume i bisogni dell'intera classe, è un fenomeno organico e normale [...]: rappresenta la fusione di un intero gruppo sociale sotto un'unica direzione ritenuta sola capace di risolvere un problema dominante esistenziale e allontanare un pericolo mortale¹.

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, v. III, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2001, p. 1603-1604 [Q 13, 23].

La “crisi organica” potrebbe corrispondere a quella che Zedler denominava “crisi perfetta”, in quanto la classe dirigente o i governanti ristabiliscono e rafforzano *dall'interno* la propria egemonia. Gramsci prevede anche un altro uso della crisi, che corrisponde a quella che, ancora con Zedler, si potrebbe definire “crisi imperfetta” perché non organica, in quanto è *dall'esterno* – con l'imporsi sulla scena del capo carismatico – che il “pericolo mortale” è governato e l'ordine ristabilito: «Quando la crisi non trova questa soluzione organica, ma quella del capo carismatico, significa che esiste un equilibrio statico [...]; che nessun gruppo, né quello conservativo né quello progressivo, ha la forza della vittoria e che anche il gruppo conservativo ha bisogno di un padrone»².

Gramsci fa riferimento al 18 brumaio di Luigi Bonaparte e potrebbe sembrare che la crisi organica corrisponda essenzialmente alla versione marxiana dell'uso borghese della crisi; e tuttavia, in Gramsci, la crisi di egemonia della classe dirigente non comporta affatto la possibilità di un uso alternativo della crisi, non esprime anche il sintomo di una nuova vita sociale che preme dall'interno per affermarsi come cura della malattia. Certo, come in Marx, per Gramsci la crisi rovescia il rapporto consueto tra la vita e la morte, tra salute e malattia, configurando pertanto una *sospensione tra una morte imminente e una nuova vita che ancora non nasce*; ma – ed è qui la differenza fondamentale con Marx – non è all'“interno” della crisi che si produce la possibilità di una nuova vita: «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»³. Nell'interregno, è proprio il perpetuarsi del vecchio a dilazionare l'avvento del nuovo, che pertanto non “può” nascere in tale contesto di crisi. Anzi, la crisi non solo non favorisce l'affermarsi del nuovo, ma ne trattiene e frena la nascita.

La funzione della crisi si definisce in base all'“uso” che si fa del suo dispositivo. Gramsci, che – insieme alla crisi politica che ha portato all'affermarsi del fascismo in Italia – aveva presente anche la crisi economica del 1929, individua in quella che definisce “ri-

² Ivi, p. 1604.

³ Ivi, p. 311 [Q 3, 34]. Sulla crisi in Gramsci, cfr. M. Filippini, *Antonio Gramsci e la scienza politica della crisi*, in L. Durante e G. Liguori (a cura di), *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma 2012, pp. 53-65.

voluzione passiva” la trasformazione orientata alla conservazione. La rivoluzione passiva rappresenta quindi il punto di giunzione tra crisi politica e crisi economica, dove l’una finisce per coincidere con l’altra⁴. Nel momento in cui si verifica una “crisi di autorità politica”, le “classi dirigenti” perdono il consenso delle grandi masse e, per conservare il potere, devono farsi “dominanti” – ecco, in una tale congiuntura, il governo si esercita sul piano più immediatamente economico e la politica che ne deriva è quella “cinica” della crisi come arte di governo: «La morte delle vecchie ideologie si verifica come scetticismo verso tutte le teorie e le formule generali e applicazione al puro fatto economico (guadagno ecc.) e alla politica non solo realista di fatto (come è sempre) ma cinica nella sua manifestazione immediata»⁵. Gramsci considera quella dell’interregno una condizione dall’esito incerto, e dunque non dava affatto per scontata una fuoriuscita necessaria e automatica a favore delle classi subalterne⁶: «L’interregno, la crisi di cui si impedisce così la soluzione storicamente normale, si risolverà necessariamente a favore di una restaurazione del vecchio? Dato il carattere delle ideologie, ciò è da escludere, ma non in senso assoluto»⁷. Siamo agli inizi degli anni Trenta e sappiamo com’è andata poi a finire.

Aggiornando e radicalizzando la nozione gramsciana di “interregno”⁸, disponiamo di una forma di governo che contempla la coesistenza e la durata a tempo indeterminato all’interno dell’analisi che Marx ha fornito del dispositivo della crisi. Nei termini di Gramsci, la crisi assume la configurazione di un dispositivo, in quanto è

⁴ Così Gramsci analizza l’intreccio tra economia e politica che la rivoluzione passiva della sua epoca ha prodotto: «la rivoluzione passiva si verificherebbe nel fatto di trasformare la struttura economica “riformisticamente” da individualistica a economia secondo un piano (economia diretta) e l’avvento di una “economia media” tra quella individualistica pura e quella secondo un piano in senso integrale, permetterebbe il passaggio a forme politiche e culturali più progredite senza cataclismi radicali e distruttivi in forma sterminatrice». Ivi, p. 1089 [Q 8, 236].

⁵ Ivi, p. 312 [Q 3, 34].

⁶ Per un’interpretazione dell’interregno all’interno del pensiero di Gramsci, cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, v. I, p. 311 [Q 3, 34].

⁸ La nozione gramsciana di interregno è stata di recente ripresa per interpretare la congiuntura attuale, in particolare in concomitanza con la crisi greca dell’estate 2015. Cfr. Z. Bauman-C. Bordoni, *Stato di crisi*, Einaudi, Torino 2015; É. Balibar, *Crisi e fine dell’Europa?*, Bollati Boringhieri, Torino 2016; B. Caccia-S. Mezzadra, *Sotto il cielo dell’“Interregno”*, «EuroNomade», 2015: www.euronomade.info/?p=5573.

«processo complesso [...] e non “fatto unico” che si ripete in varie forme per una causa ad origine unica»⁹. «Trattandosi di uno svolgimento e non di un evento»¹⁰, la crisi non conduce inesorabilmente a una fine – salvezza o decesso che sia –, ma la sospensione tra la vita e la morte può durare senza fine. Dunque, l’interregno non definisce semplicemente un periodo di transizione, ma soprattutto l’arte di governo che l’uso capitalista del dispositivo della crisi configura¹¹; un’arte di governo che consiste nel procrastinare un equilibrio precario, che risulta dalla cura delle malattie – o dalla presunta conoscenza della ricetta per la loro cura – che continuamente si avviano: «lo sviluppo del capitalismo è stata una “continua crisi”, se così si può dire, cioè un rapidissimo movimento di elementi che si equilibravano ed immunizzavano. Ad un certo punto, in questo movimento, alcuni elementi hanno avuto il sopravvento, altri sono spariti o sono divenuti inetti nel quadro generale. Sono allora sopravvenuti avvenimenti ai quali si dà il nome specifico di “crisi”, che sono più gravi, meno gravi appunto secondo che elementi maggiori o minori di equilibrio si verificano»¹². Le crisi non sono ciò che alla fine porterà alla morte il capitalismo, ma ciò che di volta in volta – in assenza di un’alternativa, di una nuova vita – lo “immunizza” verso le malattie e i disequilibri in cui la sua condizione di moribondo costantemente incorre¹³. Una volta convertita la sua

⁹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, v. III, p. 1755 [Q 15, § 5].

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Anche Wolfgang Streeck ricorre alla nozione gramsciana di “interregno” per definire la fase attuale di un capitalismo che lentamente ma inesorabilmente – per “entropia” – procede verso la sua fine. Per Streeck, l’interregno del capitalismo – la sua agonia – durerà finché l’investimento neoliberale negli individui non rivelerà la sua insostenibilità in assenza di nuovi legami sociali e nuove forme di condivisione collettiva. Cfr. W. Streeck, *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso, London-New York 2016.

¹² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, v. III, cit., pp. 1756-1757 [Q 15, 5].

¹³ A dimostrazione del lessico biopolitico che circolava nel discorso economico di quegli anni, nel pieno della crisi scoppiata nel ’29, Hermann Göring, che diventerà uno degli esponenti di spicco del Terzo Reich, così si esprime nella seduta del Reichstag del 10 maggio 1932 (prima quindi dell’avvento al potere di Hitler): «Noi paragoniamo l’economia dello Stato alla circolazione sanguigna del corpo umano, e dobbiamo con la massima risolutezza opporci a ciò che ancora continua a cavare altro sangue da questo corpo e perciò lo conduce lentamente ma sicuramente alla morte». H. Göring, *Deutscher Reichstag*, 5. WP, pp. 2543B-2543C (trad. mia). Si potrebbe pertanto definire il nazismo come una forma di immunizzazione biopolitica rispetto alla malattia che ha colpito il corpo politico tedesco con la crisi del ’29. Sulla biopolitica nazista come espressione più radicale del dispositivo immunitario, cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 115-157.

crisi economica in arte di governo, il capitalismo – nella configurazione di ciò che oggi si chiama neoliberalismo – governa per ragioni di “forza maggiore”: «tutta la crisi è “dovuta a forza maggiore”, è “strutturale” e non di congiuntura»¹⁴.

7.

Filosofia della crisi

Per aver prefigurato la crisi come arte di governo Gramsci non è riconducibile a quella “filosofia della crisi” che ha caratterizzato il periodo fra le due guerre e che annovera tra i suoi esponenti filosofi di primo rango quali Edmund Husserl e Martin Heidegger. Se è vero che la “filosofia della crisi” scaturisce dalla medesima consapevolezza gramsciana che la crisi non produce quel nuovo che può salvare l’Occidente dal tramonto e la vecchia Europa da un inesorabile declino, tuttavia in questi pensatori la condizione di una crisi senza fuoriuscita assume i connotati del nichilismo e non dell’arte di governo¹. Ed è infatti significativo che questa filosofia della crisi intravede l’unica alternativa al nichilismo nel recupero dell’origine greca dell’Occidente, nel rinnovamento della sua missione, in una “decisione” che strappa il corpo dell’Europa alla vecchiaia e alla morte per farlo abbeverare alla fonte della giovinezza, di un nuovo cominciamento. Ma tale decisione corrisponde piuttosto al giudizio della crisi, che pone la possibilità di salvezza nel ritorno all’origine. Pertanto, per fuoriuscire dalla crisi e guarire dalla malattia mortale del nichilismo e del relativismo che ha colpito l’Europa, la filosofia della crisi si affida a quello stesso dispositivo della crisi che le preclude il nuovo². In tal senso, *La crisi delle scienze europee* di Husserl può fungere quasi da programma per questa filosofia della crisi. È significativo come, per essere

¹ A recuperare negli anni Settanta la filosofia della crisi degli anni Trenta, evidenziando tuttavia la razionalità di sistema di cui è portatore il nichilismo, è Massimo Cacciari con la proposta del “pensiero negativo”. Cfr. almeno M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

² Ricavo queste considerazioni sul “dispositivo della crisi” nella filosofia dell’Europa tra le due guerre mondiali da R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia dell’Europa*, Einaudi, Torino 2016, in part. pp. 3-63.

¹⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, v. III, cit., p. 1716 [Q 14, 57].

rinnovata, l'umanità europea – che, è bene ricordarlo, per Husserl corrisponde all'umanità *tout court* – debba sì ricorrere alla critica filosofica, ma, a differenza del giovane Marx, non per determinare la decisione politica per il nuovo, bensì innanzitutto per recuperare la propria origine più autentica. A circa un secolo dalla loro alleanza, si consuma così la separazione tra critica e decisione:

noi, in quanto filosofi, per quanto riguarda quei fini che sono indicati dal termine “filosofia”, per quanto riguarda i concetti, i problemi, i metodi, siamo *eredi* del passato. È chiaro [...] che occorrono esaurienti *considerazioni storiche e critiche* per giungere, *prima di qualsiasi decisione*, a un'auto-comprensione radicale, che occorre indagare ciò che originariamente si perseguiva con la filosofia [...]; e tutto ciò attraverso una considerazione *critica* di ciò che nella propria finalità e nel proprio metodo rivela quell'*aderenza ultima e autentica alla propria origine*³.

Non annoverabile alla filosofia della crisi è invece il progetto di rivista di cui, tra la fine del 1930 e l'inizio del 1931, si fecero promotori Walter Benjamin e Bertolt Brecht. Siamo all'indomani dei primi successi elettorali del partito nazionalsocialista in Germania, quando Benjamin e Brecht provano a raccogliere l'intelligenza tedesca di estrema sinistra e – senza pretendere una posizione d'avanguardia – porla a servizio della causa del comunismo e della rivoluzione proletaria. Il progetto di rivista porta il titolo di “Krise und Kritik”. Nonostante si riconoscessero anch'essi nell'intellettualità borghese, a differenza però dei “filosofi della crisi”, Benjamin e Brecht intendono mettere al servizio del proletariato ciò che, dall'illuminismo in poi, ha caratterizzato il carattere rivoluzionario della cultura borghese: le armi della critica. Nel *Memorandum sul periodico «Krise und Kritik»* tale intento programmatico è esplicito:

[Il periodico] ha carattere politico. Vale a dire che la sua attività critica è ancorata alla chiara consapevolezza della situazione di fondo in cui si trova la società di oggi. Si colloca sul terreno della lotta di classe. Tuttavia il periodico non ha alcun carattere politico-partitico. In particolare non è un foglio proletario, un organo del proletariato. Si attribuisce piuttosto il ruolo, finora scoperto, di organo in cui l'intelligenza borghese si dà conto delle sole istanze e concezioni che possono consentirle, date le attuali circostanze, una

³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936, 1954), il Saggiatore, Milano 1997, pp. 46-47.

produzione incisiva gravida di conseguenze, in contrasto con quella consueta, arbitraria e priva di effetti concreti⁴.

Ripetendo in un certo senso il gesto del giovane Marx, l'intenzione è usare la critica per mostrare se non proprio per indurre – come in un parto – la crisi decisiva, che è latente e si “cela” nel conclamato declino della civiltà occidentale: come abbiamo evidenziato, all'interno del sistema capitalistico-borghese, la funzione della crisi è l'autoconservazione, come indica anche la via del recupero dell'origine tematizzata dalla filosofia della crisi. La crisi decisiva – la crisi agita dal proletariato – è il fine, mentre a disposizione dell'intelligenza borghese sono i mezzi della critica. In uno dei resoconti delle riunioni preparatorie della rivista, infatti si legge: «L'ambito di lavoro della rivista è la crisi odierna in tutti i campi dell'ideologia, e compito della rivista è rilevare questa crisi o provocarla, proprio con i mezzi della critica»⁵. L'ideologia a cui qui si fa riferimento è proprio quella della scuola di Heidegger, che la rivista si proponeva di “fare a pezzi”⁶. La crisi messa a tema dalla filosofia della crisi è in sostanza ideologica: nel contraffare la realtà, copre e mistifica la crisi decisiva. A poter essere efficace e incisiva è piuttosto la critica. Come abbiamo appreso da Koselleck, è infatti la critica il retaggio più autentico del pensiero borghese.

«Krise und Kritik» non ha tuttavia pubblicato nemmeno un fascicolo. I motivi sono diversi. Il più immediato è che alla fine non è stato possibile far convergere le posizioni differenti che attraversavano l'intelligenza tedesca di estrema sinistra del tempo (questione, questa, che meriterebbe una considerazione a parte, essendosi riproposta a più riprese nel corso del Novecento). Altro motivo, per certi versi complementare, consiste nella lettura della crisi del tempo, che non aveva in fondo afferrato quanto quella crisi avesse ormai spuntato le armi della critica borghese. La crisi capitalista del 1929 produce infatti uno scarto rispetto alla “crisi della società bor-

⁴ W. Benjamin, *Memorandum sul periodico «Krise und Kritik»* (1930), in *Opere complete. IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, p. 287.

⁵ Citato in E. Wizisla, «Krise und Kritik» (1930/31). *Walter Benjamin e il progetto della rivista*, in W. Benjamin, *Testi e commenti*, a cura di G. Bonola, «L'ospite ingrato», ns 3, Quodlibet, Macerata 2013, p. 127.

⁶ Cfr. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e T.W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, p. 185.

ghese” – a quella crisi politica e morale di autorità su cui la critica poteva effettivamente incidere perché, come ci ricorda Koselleck, ne era la causa – e comincia piuttosto ad assumere una sua natura peculiare. La critica borghese comincia a non configurare più una critica politica, come del resto la crisi capitalista non è ormai più inscrivibile all’interno di una più generale crisi della società borghese.

È forse l’aver distinto e intrecciato crisi politica e crisi capitalista ad aver permesso a Gramsci di intravedere nel “destino” a cui si stava votando l’Occidente un’arte di governo. Fatto sta che egli ha compreso che il nuovo non nasce dalla rivitalizzazione del vecchio e nemmeno può essere generato dalla sua morte. Non sorge quindi all’interno del dispositivo della crisi: non è un’origine da recuperare né una condizione a cui ritornare. Come stiamo per vedere, non sarà quello della filosofia della crisi il recupero più efficace della matrice greca della crisi. Sarà piuttosto il neoliberalismo – in modo probabilmente meno consapevole e di certo meno raffinato – a trasformare la *krisis* in uno dei suoi dispositivi più efficaci⁷.

⁷ Nella sua interpretazione del neoliberalismo, Massimo De Carolis riscontra nel “modello di civilizzazione” neoliberale la risposta più efficace – sebbene oggi ne emerga l’inadeguatezza – alla crisi della modernità teorizzata dalla filosofia della crisi nel Novecento. Cfr. M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata 2017.

8.

La crisi neoliberale

Un passaggio fondamentale si è consumato con l’avvento del neoliberalismo: il dispositivo della crisi economica diventa di per sé politico. O meglio: diventa arte di governo a tutti gli effetti. Viene meno così l’idea moderna di crisi politica come conflitto che conduce a una “decisione risolutrice”. Lo stato d’eccezione – che per Carl Schmitt rappresenta quell’ultima istanza che richiede la “decisione risolutrice” del sovrano per porvi fine e ristabilire l’ordine¹ – è, come ha sostenuto Walter Benjamin nelle *Tesi “sul concetto di storia”*, ormai diventato la regola². Infatti, lo “stato d’eccezione come regola” non definisce più il predominio di una forma di potere di tipo sovrano, bensì rientra nel dispositivo economico della crisi che, in politica, corrisponde a una forma di governo di matrice amministrativa: la governamentalità. Non più condizione di possibilità della decisione nella crisi, il conflitto stesso risulta piuttosto *governato* dalla crisi, in quanto è finalizzato a una “decisione” che è già sempre preordinata. La decisione è sempre *in risposta* alla crisi, cioè non prescinde dal funzionamento del dispositivo in cui è iscritta: l’alternativa posta

¹ Notissima è la definizione schmittiana di sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 33.

² «La tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato d’eccezione” in cui viviamo è la regola». W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 33. La critica più profonda ed esplicita al paradigma decisionista di Schmitt si può tuttavia riscontrare nel *Dramma barocco tedesco* dello stesso Benjamin, dove la figura del sovrano è delineata sul modello di Amleto e delle rappresentazioni del tiranno/martire proprie del *Trauerspiel* tedesco del XVII secolo. Si tratta di figure la cui tragicità e il cui destino fatale si manifestano nell’incapacità di decidere, sia perché irrisolte sia perché la decisione risolutrice risulta impossibile.

dalla crisi è fittizia – la scelta si prende nel momento in cui si presenta come obbligata. Piuttosto che essere risoltrice, ogni decisione produce una nuova distinzione, e quindi una nuova crisi con l'imposizione di nuove scelte obbligate – e così all'infinito.

La temporalità della crisi è ormai del tutto convertita in senso ciclico: si vive nella “eterna ripetizione del presente”, un presente ormai privo anche dell'incognita rappresentata dal futuro, dalla possibilità di alternative. Si è così compiuta la rivoluzione neoliberale annunciata negli anni Ottanta da Margaret Thatcher, la quale – per affermare che il socialismo reale non rappresentava un'alternativa all'economia di mercato³ – era solita ricorrere a uno slogan divenuto addirittura un acronimo (TINA): *There Is No Alternative*. Il senso neoliberale dell'espressione “there is no alternative” non si distacca da quello che vi attribuiva colui che l'ha coniata, Herbert Spencer, secondo il quale, perché la società abbia un ordine, deve avere leggi della stessa natura di quelle dell'universo: «sicure, inflessibili, sempre attive e senza eccezioni»⁴. La rivoluzione neoliberale ha infatti recuperato e riattivato il significato pre-moderno e letterale – il cui retaggio, abbiamo visto, è ancora ben presente in Rousseau – del termine “rivoluzione”: la ciclicità naturale, la ripetizione, la stabilità dell'ordine prestabilito riconquistano il loro primato temporale rispetto alla storicità e alla direttrice progressiva della temporalità moderna. La temporalità della crisi neoliberale si iscrive allora pienamente all'interno della “storia naturale” che l'assenza di alternative determina. Con la crisi neoliberale si ritorna così a quella circolarità di “diagnosi” e “prognosi” che per Koselleck è stata spezzata dall'irruzione nella storia della temporalità moderna e della rivoluzione in quanto affermazione del nuovo e discontinuità con il passato. Si ritorna quindi alla temporalità del “futuro passato”: «[L]a prognosi politica ha una struttura temporale statica, e precisamente perché opera con grandezze naturali la cui ripetibilità potenziale costituisce il carattere circolare della storia di cui si occupa. La prognosi implica

³ In riferimento a “socialismo reale”, Mark Fisher ha coniato l'espressione “realismo capitalista” per definire la condizione neoliberale basata sul *there is no alternative*. Cfr. M. Fisher, *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Zero Books, Winchester-Washington 2009.

⁴ H. Spencer, *Social Statics: or, The Conditions essential to Human Happiness specified, and the First of them Developed*, D. Appleton and Company, New York 1883, p. 55 (trad. mia).

una diagnosi, che inserisce il passato nel futuro. In questo modo la futuribilità del passato è sempre assicurata in partenza»⁵.

Quella neoliberale è dunque una rivoluzione-restaurazione, per la cui definizione si potrebbe assumere la categoria gramsciana di “rivoluzione passiva” che abbiamo già incontrato: «[N]ecessità della “tesi” di sviluppare tutta sé stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte dell'antitesi stessa, per non lasciarsi “superare”, cioè nell'opposizione dialettica solo la tesi in realtà sviluppa tutte le sue possibilità di lotta, fino ad accaparrarsi i sedicenti rappresentanti dell'antitesi: proprio in questo consiste la rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione»⁶. E tuttavia, perché lo slogan di Thatcher definisca la rivoluzione neoliberale e caratterizzi oggi un dispositivo della crisi che opera come diretta, immediata e affermativa arte di governo⁷, bisogna registrare un ulteriore e fondamentale passaggio, che è proprio il pensiero neoliberale ad aver realizzato.

Il neoliberalismo ha fatto infatti del giudizio della *krisis* una forma di giudizio politico, anzi il giudizio politico per eccellenza. Quel *krinein* che nel mondo greco caratterizzava il giudicare proprio della medicina e del diritto accede ora alla politica. Se per Platone e per Ippocrate il *krinein* del giudice e del medico era al *servizio* del potere politico, ora questa modalità di giudizio configura l'arte di governo neoliberale, che a tutti gli effetti si può pertanto chiamare “biopolitica”. E altrettanto la crisi neoliberale si può definire “crisi biopolitica”. Si tratta di una crisi che, nonostante sia presentata e si presenti come crisi economica, opera invece come un dispositivo di governo e assolve pienamente a una funzione governamentale nel produrre e regolare le condotte delle forme di vita. È la stessa Thatcher, del resto, ad aver sostenuto: «L'economia è il metodo. L'obiettivo è trasformare le anime»⁸.

⁵ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986, p. 25. Per un'analisi della temporalità della rivoluzione in epoca moderna, cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983 (nuova ed. Bollati Boringhieri, Torino 2005).

⁶ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, v. III, cit., p. 1768 [Q 15, 11].

⁷ Numerosi e diversi, da Paese a Paese, sarebbero gli esempi da apportare alla crisi come arte di governo; pur nelle differenze dovute al contesto, la formula per cui in ultima istanza la crisi legittima decreti particolarmente impopolari se non proprio la formazione di governi (quelli “tecnici” rappresentano il caso più esemplare) è sostanzialmente la stessa: “non ci sono alternative”.

⁸ M. Thatcher, *Interview for «Sunday Times»*, 3 May 1981 (trad. mia).

L'arte di governo neoliberale si esercita nel plasmare le “condotte” degli individui e nel trasformare le anime costantemente sottoposte a giudizio. Le anime non devono essere separate dai propri corpi e dalla loro condotta di vita perché, come in Platone, il giudizio possa essere corretto; al contrario, perché il giudizio sia costantemente esercitato, è sulle forme di vita che deve intervenire. Pertanto, il tribunale del Giudizio Universale non è più Finale, ma diventa “regola”. La crisi come arte di governo si esercita perciò direttamente sulle anime degli individui, sull'anima “vivente”. La vita – l'anima, la forma di vita, la condotta di vita – è il vero obiettivo del neoliberalismo e della sua politica. Se il partito di classe, instaurando la lotta di classe, è stato l'espressione della concezione moderna del conflitto – una contrapposizione che si risolve nella decisione –, il “partito della vita” lo è dell'arte di governo neoliberale.

L'espressione “partito della vita” la utilizza Friedrich A. von Hayek, uno dei principali teorici del liberalismo e pensatore di riferimento di Thatcher⁹. Nel cercare un nome per la sua concezione del liberalismo, che la distingue da quelle precedenti, Hayek scrive: «Vorrei una parola che indicasse il partito della vita, il partito che favorisce la libera crescita e l'evoluzione spontanea»¹⁰. Ecco che, per la prima volta, la vita – la sua conservazione e la sua promozione – diventa appannaggio di una *parte politica*. Il “partito della vita” considera la vita come prerogativa della propria parte, ponendosi – in nome della vita – in alternativa e in conflitto con altre parti della società; ma, al contempo, è al di sopra delle parti: il partito della vita non può avere alternative. Nel momento in cui una politica della vita assume la forma del “partito” produce e implica il suo contrapposto: la parte o le parti, il partito o i partiti che mettono a rischio la sopravvivenza del corpo politico e sociale. Ancora una volta, la parte da prendere non si presenta come una scelta tra alternative davvero praticabili. Nella forma del “partito della vita”, dunque, la biopolitica acquisisce il suo tratto più propriamente neoliberale. Se con “partito della vita” Hayek porta alle estreme conseguenze una concezione che il suo

⁹ Cfr. N. Wapshott, *Keynes o Hayek. Lo scontro che ha definito l'economia moderna* (2012), Feltrinelli, Milano 2013, in part. pp. 219-234.

¹⁰ F. A. von Hayek, *La società libera* (1960), Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 674.

maestro Ludwig von Mises pure attribuiva al liberalismo in quanto “programma di politica economica di un partito”¹¹, tuttavia non si può non rilevare come una tale declinazione del liberalismo manifesti lo scarto del neoliberalismo rispetto alla più consueta tradizione *liberal*. Nel caso di Hayek, come emerge a più riprese nella sua autobiografia¹², il motivo che ha ispirato la sua dottrina economica e sociale è l'evoluzionismo¹³, ed è questo a qualificare il suo partito della vita e la biopolitica che ne scaturisce.

Marcati tratti biopolitici sono del resto già evidenti in colui che ha coniato e adoperato l'espressione “partito della vita”. Si tratta di Friedrich Nietzsche, il quale vi attribuisce il compito di fare la “grande politica”, che corrisponde a tutti gli effetti a una biopolitica. Ovvero a una politica che, per “allevare l'umanità come un tutto”, non può consentire alternative. Infatti, la grande politica è sì “garanzia di vita” e del suo potenziamento, ma, in quanto partito, determina pure la parte avversa che la mette a repentaglio e ne limita la potenza: «creare un partito della vita abbastanza forte per fare la *grande politica*: la *grande politica* afferma la fisiologia sopra tutti gli altri problemi – vuole *allevare* l'umanità come un tutto, essa misura il rango delle razze, dei popoli, degli individui [...] secondo la garanzia di vita che porta con sé; essa mette fine inesorabilmente a

¹¹ «Il liberalismo come programma di *politica economica di un partito* [...] tiene conto di un fatto constatabile sul piano storico-empirico: e cioè che la stragrande maggioranza dell'intera umanità preferisce la vita alla morte, la salute alla sofferenza, e una disponibilità di beni materiali più ricca a una meno ricca». L. von Mises, *Liberalismo economico* (1959), in F.A. Hayek-L. von Mises, *Liberalismo politico Liberalismo economico*, a cura di D. Antiseri-E. Grillo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 39.

¹² Cfr. F.A. Hayek, *Hayek su Hayek* (1994), a cura di S. Kresge e L. Wenar, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.

¹³ È opportuno evidenziare come Hayek non consideri il concetto di “evoluzione” come originariamente appartenente all'ambito della biologia perché, se così fosse, se cioè concernesse esclusivamente l'individuo, non avrebbe quella portata tale da interessare anche la società e la “popolazione”: «Vi sono, naturalmente, importanti differenze tra il modo in cui il processo di selezione opera nelle trasmissioni culturali che conducono alla formazione di istituzioni sociali, e il modo in cui esso opera nella selezione di caratteristiche biologiche innate, e nella loro trasmissione mediante l'ereditarietà fisiologica. [...] Tuttavia, nonostante il fatto che lo schema della teoria darwiniana sia suscettibile soltanto di limitate applicazioni a tale problema della selezione delle caratteristiche culturali, e che il suo impiego letterale conduca a gravi distorsioni, le linee fondamentali della concezione dell'evoluzione rimangono le medesime in entrambi i campi di studio». F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata* (1973-1979), a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, il Saggiatore, Milano 2010, pp. 34-35.

tutto quanto è degenerato e parassitario»¹⁴. È tuttavia Ernst Nolte, il quale in *Nietzsche e il nietzscheanesimo* dà un deciso risalto – ben al di là dell'importanza che riveste nei testi nietzscheani – all'espressione “partito della vita”, a identificare il partito avverso: il “partito di classe” marxista¹⁵.

A testimonianza di una distanza in fondo non così marcata come si potrebbe ritenere, c'è la circostanza che entrambi, Hayek e Nolte, sono stati insigniti nel 1985 dell'Hanns Martin Schleyer-Preis, premio destinato a coloro il cui contributo “consolida e fortifica le fondamenta di una comunità basata sul principio della libertà individuale”. A prescindere dalla circostanza intrigante, degno di interesse è per noi il discorso – intitolato *Die Überheblichkeit der Vernunft (La presunzione della ragione)* – che Hayek ha tenuto in occasione del conferimento del premio. In un intervento la cui ispirazione non è di natura direttamente economica, Hayek si richiama espressamente a una teoria evuzionista a cui riconduce ogni conoscenza e ogni morale (ivi compresa quella di ascendenza religiosa), che ha quindi una portata euristica che riguarda l'essere umano in quanto tale: «Credo che siamo sulla strada per vedere lo sviluppo della ragione come un processo dell'evoluzione, siamo perfino in procinto di sviluppare una teoria evuzionista della conoscenza. Possiamo altrettanto dimostrare che anche la tradizione morale non è sorta come prodotto della ragione, bensì come un simile processo evolutivo»¹⁶. Anche in questo caso, Hayek concepisce la morale scaturita da tale processo evolutivo come la prerogativa di un partito che si contrappone a un altro, senza ammettere alternative. Possiamo ora evidenziare che la vita di cui il partito di Hayek si fa portatore è la vita così come è concepita da una teoria evuzionista:

le attuali controversie su ciò che è morale, su ciò che la morale ci obbliga a fare, non sono una lotta riguardo a una data morale, bensì una lotta tra

¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, VIII/III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1986, p. 408. Sempre nello stesso anno (1888) e in termini molto simili, Nietzsche adopera l'espressione “partito della vita” in *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2002, p. 67.

¹⁵ Cfr. E. Nolte, *Nietzsche e il nietzscheanesimo* (1990), Sansoni, Firenze 1991.

¹⁶ F.A. Hayek, *Die Überheblichkeit der Vernunft*, in *Hanns Martin Schleyer-Preis 1984 und 1985*, Hanns Martin Schleyer-Stiftung, Köln 1985, p. 50 (trad. mia). Il discorso di Nolte s'intitola: *Über den historischen Begriff des „Liberalen System“ (Sul concetto storico di “sistema liberale”)*.

due tradizioni morali completamente diverse. [...] La lotta tra capitalismo e socialismo non è una lotta sulle basi di una data morale. È un conflitto tra due morali del tutto diverse, tra cui una ha di solito la peggio, perché non l'abbiamo mai consapevolmente ideata e di conseguenza non la possiamo legittimare o spiegare, ma è quella che ha plasmato la nostra esistenza. [...] Entrambi i partiti affermano di essere per la libertà. E libertà contiene due cose completamente differenti: la classica tradizione morale ha prodotto una società libera, in cui ha persuaso l'essere umano a reprimere certi istinti primitivi [...]. Essa fronteggia oggi un nuovo movimento, che si è anche arrogato il bel nome “liberazione”, che pretende che noi ci liberiamo da queste stupide limitazioni, che dobbiamo alla religione, per poter finalmente perseguire i nostri sentimenti e le nostre ambizioni¹⁷.

Il “partito della vita” di Hayek si contrappone all'altro partito che in quegli anni era portatore di una rivendicazione universale e globale – il partito di classe, il socialismo –, ma, a differenza di quest'ultimo, la sua utopia non è progressista, bensì conservatrice. “Utopia conservatrice” potrebbe sembrare un ossimoro, ma lo è soltanto se s'intende il termine “utopia” nel senso moderno, come una temporalità orientata al futuro. L'utopia neoliberale che la concezione di Hayek contribuisce a costituire non è invece orientata al futuro e non ha nella ragione illuminista e nel progresso il suo motore; è piuttosto determinata dall'evoluzione: una società evolve nell'adattarsi costantemente all'ordine. La razionalità dell'evoluzione – in sé inintelligibile – è infatti prerogativa esclusiva dell'ordine, che la società e i suoi membri non sono chiamati a trasformare, arrogandosene presuntuosamente la conoscenza, ma devono “limitarsi” a conservare.

Qui diventa necessario correggere o precisare il discorso oggi corrente a proposito del neoliberalismo, la cui peculiarità sarebbe quella di promuovere le potenzialità dell'essere umano in quanto tale – non da ultimi quegli “istinti primitivi” che, a differenza di Nietzsche, per Hayek andrebbero “limitati” – per metterle a profitto. Ora, questo aspetto rientra senz'altro nel dispositivo di governo neoliberale, ma, sulla scorta di Hayek, bisogna considerare che esso è inscindibile da un altro aspetto, altrettanto fondamentale per il funzionamento di tale dispositivo: l'investimento sulle forme di vita deve al contempo essere iscritto all'interno di un ordine da preservare, tanto che le trasformazioni richieste dall'evoluzione delle for-

¹⁷ Ivi, pp. 51-52 (trad. mia).

me di vita devono essere funzionali alla conservazione dell'ordine. Come vedremo, Hayek definisce tale ordine “cosmo” – ed è questo il suo contributo fondamentale alla configurazione del dispositivo di governo neoliberale. E, tra le altre cose, è proprio questa concezione “cosmica” dell'ordine del mercato a distinguere il neoliberalismo che fa capo ad Hayek e alla scuola austriaca da quello “ordoliberal”. È infatti alla cosmologia di Pitagora e alla religiosità della Grecia antica che uno degli esponenti di spicco dell'ordoliberalismo, Alexander Rüstow, fa risalire il deficit del liberalismo classico, dal momento in cui con la teoria della “mano invisibile” – che, nella dinamica del mercato, per Adam Smith governa e assicura l'armonizzazione tra interessi egoistici dell'individuo e il benessere collettivo – ne diventa il nucleo fondamentale. Per Rüstow, tale “armonia invisibile” del cosmo del mercato rappresenta un retaggio teologico-metafisico che ha portato il liberalismo a soccombere, negli anni Trenta, nei confronti di nazismo e comunismo e che andrebbe rifiutato nel neoliberalismo di cui si faceva promotore¹⁸. Per Hayek, invece, è esattamente la razionalità del cosmo – presupposta eppure imperscrutabile per gli individui che vi agiscono – a configurare l'ordine spontaneo del mercato. Suo problema è piuttosto fare della fede cosmica del liberalismo classico l'utopia di un partito della vita: questo è il progetto del suo neoliberalismo.

È dunque con l'avvertenza che si tratta di una tale tipologia di utopia – di per sé conservatrice, come lo sono in sostanza le utopie pre-moderne – che bisogna assumere quel nucleo utopico che Michel Foucault attribuisce alla proposta di Hayek e che conferisce multiformità e globalità al suo progetto neoliberale. Attingendo alla logica binaria di una crisi politica ancora moderna, calata nei conflitti di metà Novecento, Hayek presenta la sua “Utopia liberale”

¹⁸ Cfr. A. Rüstow, *Die Religion der Marktwirtschaft* (1949), Lit Verlag, Berlin 2009. La religiosità cosmica sottesa alla visione capitalistica del mondo andrebbe tuttavia intesa non in senso teologico-dogmatico, bensì – come in realtà fa Hayek – in senso “culturale”, dal momento che essa condiziona e governa le condotte pratiche degli individui. Radicalizzando la concezione di Max Weber che ha individuato nell'etica protestante la scaturigine dello spirito del capitalismo, in *Capitalismo come religione*, Walter Benjamin arriva a definire il capitalismo come «religione puramente culturale, la più estrema forse che mai si sia data». W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in D. Gentili, M. Ponzì, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 9.

come l'alternativa all'utopia socialista che all'epoca si presentava come dominante: «Ciò che manca è un'Utopia liberale, un programma che non sembri una mera difesa delle cose così come sono, né una sorta di socialismo diluito, ma un radicalismo sinceramente liberale»¹⁹. Nel parafrasare questo brano di Hayek, Foucault ha tuttavia perfettamente compreso che il neoliberalismo risulta vincente non tanto perché si propone di rappresentare un'alternativa politica o di governo – come fosse un partito contro l'altro o un partito tra gli altri – quanto piuttosto perché il suo è un vero e proprio dispositivo di “governamentalità biopolitica”. La sua peculiarità consiste quindi nel promuovere un ordine che non si presenta soltanto come alternativo a quello prevalente, bensì come senza alternative:

credo che il liberalismo americano, al momento, non si presenti solo, o tanto, come un'alternativa politica, bensì come una specie di rivendicazione globale, multiforme, ambigua, con ancoraggi a destra e a sinistra. È anche una sorta di nucleo utopico che viene continuamente riattivato. [Hayek] qualche anno fa diceva: ciò di cui abbiamo bisogno è un liberalismo che sia un pensiero vivente. Il liberalismo ha sempre lasciato ai socialisti il compito di fabbricare utopie, ed è proprio da questa attività utopica e impegnata a elaborare teorie che il socialismo ha tratto gran parte del suo vigore e del suo dinamismo storico. Ebbene, anche il liberalismo ha bisogno di utopia. A noi spetta costruire utopie liberali, pensare secondo la modalità del liberalismo, anziché presentare il liberalismo come un'alternativa tecnica di governo. Il liberalismo, insomma, viene inteso come stile generale di pensiero, di analisi e d'immaginazione²⁰.

In effetti, negli stessi termini di Hayek, l'utopia neoliberale non si limita, come spesso la presenta una certa *vulgata* che la pone in continuità con la tradizione liberale, alla riduzione al minimo dell'ingerenza dello Stato e del governo all'interno del libero mercato e degli affari economici; ma, nel voler sostituire lo Stato con l'impresa privata²¹ – o meglio, con la concorrenza e la competi-

¹⁹ F.A. Hayek, *Gli intellettuali e il socialismo* (1949), in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., p. 351.

²⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (2004), Feltrinelli, Milano 2005, pp. 179-180.

²¹ È con un tono da vero e proprio manifesto che infatti prosegue il brano di Hayek preso in considerazione da Foucault: «I compromessi pratici dobbiamo lasciarli ai politici. Il libero scambio e la libertà di opportunità sono ideali che possono ancora stimolare l'immaginazione di un largo numero, ma una “mera ragionevole libertà di commercio”

zione tra imprese private: la cosiddetta *governance* –, mira a non concedere alternative politiche. Pertanto, nel concepire lo Stato come un'impresa alla stregua di ogni altra²², l'utopia neoliberista attribuisce al mercato libero le prerogative della politica, tra cui quell'autonomia che consente di governare sé stesso *iuxta propria principia*. Se infatti le dottrine del primo liberalismo – elaborate in Inghilterra e Scozia nel XVII e XVIII secolo – «si attagliano perfettamente al contenuto dell'attività dello Stato, ma non alla forma di governo»²³, per connotarsi politicamente il “nuovo liberalismo” deve invece porsi innanzitutto la questione del “governo”: «Il nuovo liberalismo si distingue dal vecchio liberalismo soprattutto per la maggiore consapevolezza, ormai acquisita, del nesso reciproco strettissimo che esiste tra le istituzioni politiche e quelle economiche»²⁴. Insomma, con il neoliberalismo la forma di governo non è più prerogativa dello Stato, bensì è il mercato a produrla. Nella concezione neoliberale, quindi, il ruolo dello Stato non è definibile nei termini di una sua maggiore o minore capacità o possibilità di intervento sulle dinamiche di mercato, ma piuttosto nella “funzione” che è chiamato a svolgere all'interno del governo del mercato. Tale funzione si è palesata all'indomani della crisi del 2007/2008 con il salvataggio delle banche dal fallimento e soprattutto con le politiche di *austerità* che sono susseguite alla cosiddetta crisi del debito pubblico, che, ben lungi dal rappresentare una forma di disciplinamento di un mercato ormai fuori controllo, si sono piuttosto rilevate interamente implicate in quella logica temporale del rischio che caratterizza la “speculazione finanziaria”, in quanto finiscono per garantire la stabilità dell'ordine, assicurando il ritorno e la riscossione degli investimenti²⁵. Inoltre, per arrivare a tempi ancora più recenti, la funzione dello Stato nell'ordine neoliberale

o una mera “limitazione dei controlli” non è intellettualmente rispettabile, né adatta a ispirare alcun entusiasmo». F.A. Hayek, *Gli intellettuali e il socialismo* (1949), in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., p. 351.

²² «Si critica non l'impresa di Stato come tale, bensì il monopolio dello Stato». F.A. Hayek, *La società libera*, cit., p. 413.

²³ F.A. Hayek, *Liberalismo politico* (1959), in F.A. Hayek-L. von Mises, *Liberalismo politico Liberalismo economico*, cit., p. 14.

²⁴ Ivi, p. 23.

²⁵ Cfr. M. Konings, *Capital and Time. For a New Critique of Neoliberal Reason*, Stanford University Press, Stanford 2018.

non esclude affatto derive autoritarie – ed è bene rimarcarlo alla luce di quel “ritorno dello Stato” di cui oggi tanto spesso, da destra e da sinistra, si sente parlare a proposito dell'ascesa dei cosiddetti “nuovi populismi”. Per riprendere e declinare nello scenario politico attuale definizioni della crisi già emerse, si potrebbe sostenere che la “crisi imperfetta” dei “nuovi populismi”, con la ripresa della figura del capo carismatico e dell'esigenza di uno Stato forte, non è una conseguenza né tantomeno un'alternativa della “crisi perfetta” del neoliberalismo, bensì rientra al suo interno ed è in funzione di essa. Del resto, non bisogna dimenticare che il primo Paese ad aver adottato le politiche neoliberali è stato il Cile di Pinochet, a proposito di cui a un giornale cileno nel 1981 Hayek ebbe a dichiarare: «La mia preferenza personale va a una dittatura liberale e non a un governo democratico da cui è assente ogni liberalismo»²⁶.

Hayek è ben consapevole che, perché vi siano affidate prerogative di governo, una tale concezione dell'ordine spontaneo di mercato non è riducibile al discorso economico in quanto tale. Non a caso nella sua produzione, dopo i primi scritti, abbandonerà la riflessione sull'economia in senso stretto. Siamo negli anni Trenta e la riflessione economica è ovviamente concentrata sulla crisi del 1929, sulle sue cause e sulle sue possibili soluzioni. In scritti quali *Monetary Theory and the Trade Cycle* (1933) e *Prices and Production* (1935), Hayek affronta la questione della crisi all'interno della teoria dell'equilibrio economico generale: lo schema è quello “classico” della crisi come squilibrio, che prevede il ripristino del ciclo economico per ristabilire l'equilibrio. È in questi anni che Hayek intraprende quella polemica contro il keynesismo che lo accompagnerà per tutta la vita. Al tempo, come noto, prevale la ricetta keynesiana del *New Deal* e Hayek ne risulta sconfitto. In quegli stessi anni, del resto, Karl Polanyi sostiene che con la crisi del 1929 viene meno fondamentalmente l'idea liberale classica dell'autoregolamentazione del mercato, che apre alla necessità di una “nuova utopia”, di una “grande trasformazione”²⁷. A modo suo, ne prende consapevolezza anche Hayek. Infatti, la sconfitta subita dal keynesismo sul piano delle ricette economiche

²⁶ Citato in C. Laval, *Démocratie et néolibéralisme*, Institut de recherche de la FSU: institut.fsu.fr/Democratie-et-neoliberalisme-par.html (trad. mia).

²⁷ Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Einaudi, Torino 1974.

per fronteggiare la crisi rappresenta la premessa per una controffensiva che Hayek lancerà su una dimensione molto più ampia.

Comprende infatti che la partita non può giocarsi sul terreno “tecnico” dell’economia. La sconfitta contro Keynes è maturata proprio a causa della riduzione della questione della crisi al problema del ristabilimento dell’equilibrio del ciclo economico piuttosto che a quello del suo “governo”. E dunque il mercato e i suoi cicli non sono più considerati in base al criterio dell’equilibrio, bensì in base a quello dell’*ordine*. A partire dagli anni Quaranta, pienamente consapevole dell’applicazione della teoria dell’evoluzione alle scienze sociali, Hayek definisce il mercato come “ordine spontaneo”. Successivamente, nel terzo volume di *Law, Legislation and Liberty* (1979), Hayek arriva a un’ulteriore precisazione, che chiarisce definitivamente il senso di “ordine spontaneo”: «Sebbene io ancora ami, e abitualmente uso, il termine “ordine spontaneo”, riconosco che “ordine autogenerantesi” o “strutture autorganizzantesi” sono talvolta espressioni più precise e meno ambigue, e quindi da preferire al primo termine. Similmente, invece di “ordine”, in conformità con l’uso oggi prevalente, talvolta mi servo del termine “sistema”»²⁸. L’ordine spontaneo di mercato è pertanto una forma di governo a tutti gli effetti, che ha in sé stesso il proprio principio d’ordine e, quindi, si auto-genera, si auto-regola e si auto-organizza. Una mera definizione economica di mercato – che Hayek chiama *taxis* – potrebbe non rendere appieno che il suo è un ordine di governo, un *cosmos*:

L’ordine spontaneo di mercato, basato sulla reciprocità o sui mutui vantaggi, è comunemente descritto come un ordine economico [...]. È tuttavia eccessivamente ingannevole, ed è divenuta la principale fonte di confusione e di equivoco chiamare questo ordine economia, come facciamo quando parliamo di un’economia nazionale, sociale o mondiale. [...] Propongo di chiamare questo ordine spontaneo di mercato *catallassi*, in analogia con il termine “catallattica”, che è stato spesso proposto come sostituto del termine “economia” (entrambe le espressioni, “catallassi” e “catallattica”, derivano dall’antico verbo greco *Katallattein* che, significativamente, vuol dire non solo “barattare” e “scambiare”, ma anche “ammettere nella comunità” e “diventare amici da nemici”)²⁹.

²⁸ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 368.

²⁹ F.A. Hayek, *I principi di un ordine sociale liberale* (1966), in *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 301-302. Sulla *catallassi*, cfr. anche F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., pp. 314-342.

Il termine “catallassi” era già stato introdotto nel lessico della cosiddetta scuola austriaca dal maestro di Hayek, Ludwig von Mises. In Mises, tuttavia, la “catallattica” sta a indicare l’ambito ristretto dei problemi specificatamente economici, andando così a definire l’analisi delle azioni condotte sulla base del calcolo monetario; per Mises, è invece la “prasseologia” che definisce l’economia in quanto scienza generale di tutta l’azione umana³⁰. È dunque peculiarità di Hayek aver attribuito alla *catallassi* non solo una portata più ampia dell’ordine economico in quanto tale, ma una vera e propria capacità di governo. Infatti, sulla scorta dell’etimologia greca, che Hayek stesso richiama, attribuire una qualità “catallattica” all’ordine spontaneo di mercato significa concepire l’economia di scambio come immediatamente dotata di “governo”, in grado cioè – secondo l’altro significato del verbo *katallattein* – di “riconciliare, far cessare le ostilità, la guerra, il conflitto”.

E tuttavia, quale sorta di “riconciliazione” assicura la *catallassi*? È pur sempre lo “scambio” – tra interessi, tra utili, tra vantaggi – a persuadere per un cessare delle ostilità: la riconciliazione che comporta la *catallassi* non estingue affatto il conflitto o la guerra, ma lo sospende in nome di un interesse – si badi bene – non superiore, ma al momento più vantaggioso. La *catallassi* non fa, non crea comunità politica, ma la sua politica è dettata ogni volta da un interesse particolare e determinato. Queste ultime sono considerazioni che derivano dall’utilizzo “politico” che del verbo *katallattein* fa una delle fonti più autorevoli di quel mondo greco a cui lo stesso Hayek ci ha rinviato. Si tratta di Tucidide e di un passo de *La guerra del Peloponneso*, dove nel suo discorso ai Siciliani il siracusano Ermostrate sprona sì l’uditorio a cessare le ostilità tra le città della Sicilia, ma con l’argomento che in quel momento una “riconciliazione” tra loro è più vantaggiosa e nel loro interesse piuttosto che la guerra, perché è un’altra guerra, quella contro gli Ateniesi, che richiede di essere combattuta e che comporta un vantaggio maggiore:

³⁰ Celebre è la seguente definizione di Mises dell’economia in quanto prasseologia, fondamentale per gli sviluppi della scuola austriaca – Hayek compreso – e dello stesso neoliberalismo in quanto governo delle condotte: «La prasseologia non tratta del mondo esterno, ma della condotta umana riguardo ad esso. La realtà prasseologica non è l’universo fisico ma la reazione cosciente dell’uomo a un dato stato di questo universo. L’economia non si occupa di cose tangibili e di oggetti materiali; si occupa degli uomini e delle loro intenzioni e azioni». L. von Mises, *L’azione umana. Trattato di economia* (1949), a cura di T. Biagiotti, UTET, Torino 1959, p. 89.

Su come il far la guerra sia penoso, che bisogno c'è di dilungarsi, enumerando, a persone che lo sanno, tutto ciò che essa comporta? Nessuno è costretto a far la guerra per ignoranza, né ne è distolto dalla paura, se crede di poterne trarre qualche vantaggio. Accade invece che agli uni i vantaggi appaiano maggiori dei pericoli, e che gli altri siano disposti a correr dei rischi piuttosto che subire qualche danno immediatamente: ma se gli uni e gli altri si trovano ad agire in un momento inadatto proprio a quegli scopi, allora le esortazioni a riconciliarsi sono utili. Se ci convincissimo di questo al momento attuale, anche per noi queste considerazioni si rivelerebbero preziosissime: prima siamo entrati in guerra perché ciascuno di noi aveva deciso di sistemare bene i propri interessi, ed è con lo stesso scopo che ora dobbiamo cercare, attraverso un dibattito, di riconciliarci (*katallagenai*) gli uni con gli altri, e se proprio non riusciremo, prima di andarcene, ad ottenere ciascuno una giusta soddisfazione, faremo di nuovo la guerra³¹.

L'ordine politico che definisce la *catallassi* si basa sul criterio del maggiore vantaggio e interesse; lo scambio è sempre tra interessi e vantaggi: non toglie il conflitto, ma lo declina di volta in volta, di circostanza in circostanza, secondo l'utilità del momento. Questa mobilità e dislocazione costante del conflitto – individuando e attraversando partiti e soggetti sempre nuovi e diversi – potrebbe definirsi nei termini della competizione e della concorrenza. La politica della *catallassi* non si pone come fine la creazione di comunità; consiste piuttosto nel sottomettere il conflitto e la sua potenza alla logica del maggiore vantaggio e della maggiore utilità in un determinato momento – questa è la logica “politica” del mercato. Il conflitto politico moderno – quello di classe o, in generale, secondo la classica formulazione schmittiana, quello tra amico e nemico³² – è, all'interno del mercato, precarizzato, diffuso e quindi neutralizzato nella forma della competizione e della concorrenza, che finiscono

³¹ Tucide, *Le Storie*, a cura di G. Donini, UTET, Torino 2005, pp. 659-661 [4, 59].

³² Il confronto con la concezione giuridica di Schmitt e con il suo criterio dell'“amico-nemico” è ben presente a Hayek, che vi fa riferimento in particolare in *Legge, legislazione, libertà*. Cfr. F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 92. L'operazione “politica” fondamentale della *catallassi* consiste proprio nella conversione del “nemico politico” in “concorrente economico” che collabora al mantenimento dell'ordine della Grande società: «Il fatto che si collabori alla realizzazione degli scopi degli altri, senza dividerli o senza neppure esserne a conoscenza, solamente per poter raggiungere i propri fini, è alla base della forza della Grande società. Fino a quando la collaborazione presuppone scopi comuni, coloro che hanno fini diversi saranno necessariamente nemici in lotta fra loro per gli stessi mezzi». Ivi, p. 317.

per fungere addirittura da legame nella cosiddetta Grande Società globale. Insomma, la neutralizzazione del conflitto politico – “far cessare le ostilità, la guerra, la lotta di classe” – è la condizione della concorrenza che governa l'ordine catallattico del mercato. È così che il partito della vita finisce per prevalere sul partito di classe.

Giudizio senza giustizia

Non è dunque contemplato, nella *catallassi*, un governo politicamente potenzialmente alternativo rispetto all'autogoverno del mercato, anzi – ribadiamolo – la politica statale deve essere in funzione di tale governo: lo Stato non è più l'attore principale e la forma privilegiata della politica³³. Ciò non significa affatto che il governo del mercato non sia sostenuto da un ordine; ma quest'ordine, piuttosto, non ha alcun “fine” politico: è di diversa natura la politica di cui è portatore l'ordine catallattico del mercato³⁴. Secondo Hayek, non c'è spazio all'esterno del mercato perché la politica possa intervenire, in nome della giustizia o del rispetto di un determinato fine comune, per riequilibrare o squilibrare l'ordine dato, e quindi per governare i conflitti o per promuoverli: «l'idea che non possa esservi una politica razionale in assenza di una scala comune di fini concreti implica l'interpretazione della *catallassi* come economia vera e propria, ed è quindi sviante. La politica non deve essere guidata dalla lotta per il raggiungimento di risultati specifici, ma può essere diretta verso la formazione di un ordine globale astratto, il quale

³³ È nella funzione dello Stato, considerato un soggetto di diritto privato tra gli altri e tuttavia chiamato a imporre con la sua attività legislativa la logica del diritto privato a ogni livello, che Pierre Dardot e C. Laval individuano la peculiarità del contributo di Hayek alla razionalità “neoliberale” e la rottura più profonda con il liberalismo classico. Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

³⁴ Solitamente è sul ruolo dello Stato che si fanno divergere le due scuole che costituiscono il neoliberalismo: l'ordoliberalismo tedesco e il neoliberalismo austro-americano, a cui fa capo Hayek. Gli ordoliberali, infatti, contemplano l'intervento dello Stato per salvaguardare il mercato dal lobbismo e dalle concentrazioni monopolistiche, ristabilendo così una “economia sociale di mercato”. Per Hayek, invece, tale funzione “politica” si produce dall'interno delle stesse dinamiche di mercato. Per un'analisi di differenze e – sostanziali – analogie tra neoliberalismo austro-americano e neoliberalismo ordoliberal, cfr. M. De Carolis, *Il rovescio della libertà*, cit., in part. pp. 122-137 e 206-222.

assicuri ai membri le migliori possibilità di raggiungere i loro fini diversi e per lo più ignoti»³⁵.

La stessa giustizia non può rappresentare il fine comune di una società né essere il presupposto di alcuna comunità politica. Infatti, il ridimensionamento di una politica “autonoma” rispetto all’ordine del mercato corrisponde esattamente al ricondurre la giustizia del tutto all’interno del diritto del *common law*³⁶, che è chiamato a svolgere la funzione fondamentale di “governare” le condotte individuali o, detto altrimenti, della “popolazione” in quanto insieme di individui impegnati nel conseguimento dei propri fini particolari. Se per Hayek la “giustizia sociale” – in quanto procede dalla politica ed è da essa “pianificata” – è un’espressione senza senso, la giustizia non è tuttavia esclusa dall’ordine del mercato: «Ma è la giustizia in questo senso, quella che è amministrata dai tribunali, ovvero la giustizia nel senso originale del termine, che deve governare il comportamento degli uomini, se si vuole rendere possibile la coesistenza pacifica di persone libere. [L]a giustizia nel senso di norme di condotta è indispensabile ai rapporti tra uomini liberi»³⁷. Si tratta dell’esatto rovesciamento dell’impostazione platonica: è il tribunale che regola la giustizia e non più la giustizia su cui si fonda una *polis* a rendere “giuste” le decisioni del tribunale. Il medesimo ribaltamento si riscontra nella preminenza che Hayek attribuisce al “giudice” rispetto al “legislatore” o – per dirla con Platone – all’“uomo politico”:

È già stato fatto notare come l’ideale della libertà individuale sembri esser fiorito principalmente tra i popoli in cui, almeno per lunghi periodi, prevalse un diritto fatto dai giudici. Abbiamo arguito che ciò dipende dal fatto che il diritto giurisprudenziale possiede di necessità certe caratteristiche che non necessariamente appartengono ai decreti del legislatore, e semmai solo se il legislatore prende a suo modello il diritto fatto dai giudici³⁸.

Il giudice non è chiamato a produrre o creare un ordine, a stabilire una “costituzione”: il suo non è un “potere costituente”. Egli

³⁵ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 323.

³⁶ Nel diritto inglese medievale, era prevista una *court of equity* – che doveva tutelare una sorta di giustizia sociale o materiale – a cui i cittadini potevano appellarsi per chiedere fossero abrogate o modificate le sentenze delle corti di *common law*. In seguito, la *law of equity* fu inserita all’interno del *common law*.

³⁷ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., pp. 303-304.

³⁸ Ivi, p. 120.

non “pone” la legge, piuttosto la “trova” e la “scopre” (*law finding*) all’interno di un ordine presupposto, attraverso le norme di condotta dei singoli su cui, di volta in volta e sempre in casi particolari, deve esprimere il proprio giudizio. È l’ordine a produrre le norme di condotta, non viceversa; il giudice deve correggere le deviazioni e le devianze delle condotte oppure deve farle rientrare nell’ordine, deve ricondurle a *norma*³⁹. Come un organismo⁴⁰, l’ordine evolve perché si auto-regola mediante la sua auto-conservazione: le condotte devono essere orientate alla conservazione dell’ordine. Le condotte individuali – fossero pure in prima battuta *eccentriche* – devono essere in funzione dell’ordine. È appunto questa la funzione del giudice: «L’idea che i giudici, mediante le loro decisioni di casi particolari, diano gradualmente forma ad un sistema di regole di condotta che è sempre più in grado di condurre ad un ordine efficiente di azioni, diviene più plausibile se si considera che questo non è che il modo in cui di fatto si realizzano tutte le evoluzioni intellettuali»⁴¹. Pur diverso di caso in caso, il “giudizio” del giudice è sempre orientato alla conferma, all’avallo e alla legittimazione dell’ordine. Pertanto, nell’ordine spontaneo, la giustizia corrisponde alla giustezza delle condotte, cioè al loro

³⁹ Alain Supiot attribuisce proprio ad Hayek la perversione del *common law* in “darwinismo normativo”, in base a cui il diritto finisce per essere fondato sulla libera concorrenza (e non questa su quello), favorendo così la “selezione delle regole e delle pratiche” che meglio si adattano all’ordine del mercato. Cfr. A. Supiot, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Fayard, Paris 2015, pp. 206-213.

⁴⁰ In realtà, Hayek rifiuta di ricondurre l’ordine spontaneo a una concezione “organizzativa”. Di una tale concezione egli respinge tuttavia il carattere gerarchico e prefissato delle funzioni al suo interno: «Gli organismi sono in effetti un genere di ordine spontaneo, e come tali mostrano molte delle caratteristiche di altri ordini spontanei. Si cercò pertanto di prendere a prestito da essi termini come “crescita”, “adattamento”, “funzione”. [...] La principale caratteristica degli organismi che li distingue dall’ordine spontaneo della società è che in un organismo la maggior parte degli elementi individuali occupa posti prefissati che, almeno quando l’organismo abbia completato la sua formazione, mantiene per sempre». F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 69. Probabilmente a Hayek mancava un termine e un ambito come quello della biopolitica, dove la conservazione dell’ordine si produce attraverso la promozione delle istanze individuali, che concorrono alla auto-organizzazione e alla auto-generazione dell’ordine spontaneo. Hayek però guardava con interesse alla cibernetica e, se si traduce il sistema che si auto-organizza della cibernetica in una forma di governo, il passaggio alla biopolitica si compie da sé: «Solo recentemente, col nome di cibernetica è sorta tra le scienze fisiche una disciplina particolare anch’essa interessata a quei sistemi che si autoorganizzano e si autogenerano». Ivi, p. 50.

⁴¹ Ivi, p. 148.

adeguamento all'ordine; fin da Platone al giudizio del giudice è richiesta la giustizia, ma con Hayek tale giustizia, per esser tale, non deve necessariamente presupporre la giustizia. Il giudizio del giudice ha piuttosto la funzione di “adattare” di volta in volta la società al mutare delle circostanze, affinché le trasformazioni che naturalmente vi intervengono da esogene siano convertite in endogene, siano cioè orientate alla conservazione dell'ordine. Ordine che, quindi, si evolve mediante la sua conservazione: «Gli sforzi del giudice fanno pertanto parte di quel processo di adattamento della società alle circostanze esterne mediante cui si sviluppa l'ordine spontaneo»⁴². Per Hayek, è il mercato il modello per eccellenza di ordine spontaneo; il mercato, infatti, non deve rispondere né a criteri politici né di giustizia, il suo criterio è l'auto-conservazione: «sebbene compito del giudice non sia quello di sostenere un certo *status quo*, è suo compito quello di sostenere i principi su cui si fonda l'ordine esistente. In effetti il senso del suo compito si può ritrovare solo all'interno di un ordine spontaneo o astratto di azioni, del tipo dell'ordine prodotto dal mercato»⁴³.

Hayek denomina il diritto dei giudici, quello che regola le norme di condotta dei singoli individui, *nomos*. *Nomos*: lo stesso termine greco che per Carl Schmitt fonda sulla “terra” il potere sovrano, per Hayek, al contrario, denomina il potere governamentale che amministra l'ordine del mercato regolando le norme di condotta degli individui e della popolazione. Non si tratta qui, tramite una certa interpretazione di Platone e tramite Schmitt, di individuare nel ritorno al potere sovrano un'alternativa alla governamentalità neoliberale. Tutt'altro. Si tratta piuttosto di evidenziare come in Hayek sia compiutamente venuta meno quella distinzione platonica tra giustizia e diritto e tra decisione giudiziaria e decisione politica che consente oggi, a partire da Foucault, di parlare di biopolitica come forma predominante di governo. E che consente di elevare la crisi e la sua modalità di giudizio – che Platone aveva escluso dall'ambito della politica – ad arte di governo. L'imporsi di questa crisi che governa mediante scelte obbligate, che si afferma quando “non c'è alternativa”, era stata puntualmente prognosticata da Hayek in conclusione di *Legge, legislazione e libertà*: «Ciò che ho

⁴² Ivi, p. 149.

⁴³ Ivi, p. 150.

cercato di abbozzare in questi volumi [...] vuole essere la guida per una via d'uscita dal processo di degenerazione dell'attuale forma di governo, e vuole costituire un'attrezzatura intellettuale d'emergenza disponibile quando non si avrà altra scelta, se non sostituire la struttura vacillante con qualche edificio migliore, piuttosto che affidarsi per disperazione ad una qualche specie di regime dittatoriale»⁴⁴. Se l'alternativa all'ordine spontaneo del mercato è un regime dittatoriale, allora – ancora una volta – non c'è alternativa, la scelta è obbligata. E ciò vale a maggior ragione oggi, quando la “democrazia autoritaria” o il “populismo” si presentano come un'alternativa al neoliberalismo, mentre sono piuttosto funzionali alla “crisi perfetta” dell'ordine spontaneo del mercato.

⁴⁴ Ivi, p. 527.

Forme di vita

9.

Precariato

Quando la malattia è nel suo culmine, allora è necessario usare il regime più ristretto.

Ippocrate, *Aforismi*, I, 8

Come accade in ogni crisi medica, la diagnosi della malattia comporta sempre l'indicazione vincolante della condotta da tenere per poter sopravvivere, per guarire e uscirne sani e salvi. Come ci ricorda Ippocrate, più la malattia è grave ed è diagnosticata in uno stadio avanzato, più rigorose e restrittive saranno le indicazioni a cui chi vi è soggetto dovrà attenersi: un vero e proprio regime di *austerità*. La crisi biopolitica comporta dunque, come suo elemento intrinseco, un potente processo di soggettivazione¹, che configura l'esistenza in un costante stato di sospensione tra la vita e la morte. Questa condizione diventa la regola all'interno dell'ordine spontaneo del mercato; è infatti in quanto dispositivo di un ordine – e non fattore “tecnico” e temporaneo di squilibrio nell'equilibrio dei cicli economici – che la crisi coinvolge e attiva quegli stati d'animo soggettivi quali fiducia, credito, credenza, colpa, aspettativa, paura, che una tale condizione di sospensione tra la vita e la morte induce². E investe su di essi.

Hayek definisce l'ordine spontaneo del mercato *cosmos*, proprio per distinguerlo da un ordine economico in senso tecnico: «Mentre

¹ Nella crisi biopolitica che investe le forme di vita, tale processo di soggettivazione si produce all'incrocio tra politica e antropologia. Cfr. F. Giardini, *I nomi della crisi. Antropologia e politica*, Wolters Kluwer, Milano 2017.

² Sulla dimensione psichica ed emotiva della condizione di indebitamento imposta dal neoliberalismo, cfr. E. Stimilli, *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015, pp. 149-188. Più in generale, cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997), a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013.

un'economia vera e propria è un'organizzazione nel senso tecnico in cui si è definito tale termine, ovvero un arrangiamento deliberato dell'uso dei mezzi che sono conosciuti da un unico ente, il *cosmos* del mercato non è e non potrebbe essere governato da questa unica scala di fini; esso serve gli scopi separati e incommensurabili di tutti i suoi singoli membri»³. Una volta che viene meno la considerazione dello scopo nelle dinamiche di mercato, si elimina al contempo l'unico criterio di misura che il liberalismo classico da Adam Smith in poi vi attribuiva: il benessere della collettività quale risultato spontaneo dell'iniziativa degli individui orientata all'interesse egoistico. Senza tale misura giudicabile di valore, il mercato non risponde più in senso stretto a una economia, ma si configura in quanto cosmo.

Essere iscritti nel *cosmos* del mercato, farne parte, comporta un'altra conseguenza che – vi abbiamo già accennato – incide profondamente sui processi di soggettivazione che la razionalità neoliberale produce: i singoli individui coinvolti nel *cosmos* hanno una capacità “limitata” di comprenderne e afferrarne il disegno complessivo e, quindi, di padroneggiare il “destino” delle loro azioni⁴: «Il grado di complessità [di un ordine spontaneo, o *cosmos*] non è limitato da quanto la mente umana è in grado di padroneggiare. La sua esistenza non ha bisogno di manifestarsi ai nostri sensi, ma può essere fondata su relazioni puramente *astratte* che noi siamo solo in grado di ricostruire mentalmente. E non essendo stato deliberatamente creato, *non si può* legittimamente sostenere che esso *ha uno scopo particolare*»⁵. La razionalità dell'ordine del *cosmos* – naturale o divino che sia – è sovraumana; il cosmo neoliberale attualizza quindi un'antica concezione della condizione umana: «L'uomo non è e non sarà mai il padrone del proprio destino: la sua stessa ragione progredisce sempre portandolo verso l'ignoto e l'imprevisto, dove egli impara nuove cose»⁶.

Foucault ha chiaramente determinato il processo di soggettivazione che s'innescia con il vivere all'interno dell'ordine cosmico del

mercato. Per Foucault, infatti, è il “vivere pericolosamente” – cioè vivere esposti alla minaccia costante della morte – la peculiarità della governamentalità neoliberale: «Dopotutto si potrebbe dire che la massima del liberalismo è “vivere pericolosamente”. “Vivere pericolosamente” significa che gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto sono indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravidi di pericolo. Ed è proprio questa sorta di stimolo del pericolo, io credo, a rappresentare una delle implicazioni più importanti del liberalismo»⁷. Attenzione, però: la governamentalità neoliberale consiste nella “minaccia” della morte, nel configurare una condizione esistenziale che spinge a salvaguardare e preservare la propria vita all'interno di quell'ordine che sembra l'unico a garantire la sopravvivenza. Per sopravvivere all'interno del cosmo, la propria vita diventa la materia di un costante adattamento. Tale adattamento si configura nel “vivere pericolosamente”, nel rischio d'impresa, condizione imprescindibile per guadagnarsi la fiducia del mercato, per “stare sul mercato”. Plasmare le proprie forme di vita da parte dei soggetti per sopravvivere nell'ordine cosmico del mercato – e non quindi per obbedire all'ordine sovrano – è un aspetto essenziale della governamentalità neoliberale. È in questo senso che essa corrisponde alla definizione di biopolitica che Foucault ha fornito in *La volontà di sapere*: «un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte»⁸.

Se dunque l'attuale crisi si configura su un piano biopolitico, è allora su questo piano che vanno pensati i processi di soggettivazione e i conflitti che essi agiscono nella società: la precarietà è figlia di *questa* crisi, che, in cambio della sopravvivenza, sembra condannarla – senza alternativa – alla sua condizione. Una condizione che vincola appunto la sopravvivenza all'“adattamento” continuo alle circostanze mutevoli e variabili del mercato, che espongono l'esistenza del precario a una sorta di “destino” di cui non è padrone e che configura il tempo della vita in senso naturale e biologico, come la ripetizione ciclica di un eterno presente. Tale impassibilità dell'ordine alle sorti degli individui, tuttavia, non giustifica affatto

³ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 315.

⁴ L'assunzione della “limitatezza” delle capacità razionali dei singoli individui è uno dei contributi fondamentali della Scuola austriaca (Hayek e von Mises) al discorso neoliberale *tout court*. Cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, in part. pp. 95-102.

⁵ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 53.

⁶ Ivi, p. 559.

⁷ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 68.

⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1 (1976), Feltrinelli, Milano 2004, p. 122.

un'accettazione fatalistica della propria condizione, ma anzi esige il potenziamento della capacità di adattamento e l'accelerazione dei ritmi di vita⁹. Nessun singolo individuo è tuttavia in grado – per “restare sul mercato” – di “aggiornare” il proprio adattamento alla velocità con cui si sussegue la “riproduzione” della propria forma di vita¹⁰. La precarietà è dunque innanzitutto la condizione di vita determinata dalla posizione del singolo essere umano all'interno del cosmo del mercato.

È pertanto esclusivamente la vita del precario e della precaria che tiene insieme e configura i frammenti scomposti della loro esistenza lavorativa, che spesso si contrappongono e impongono il ricatto di scelte obbligate, come se esse fossero tra la vita e la morte. È quindi solo in apparenza che la scelta appare come libera; non è infatti un comando o un ordine esterno che obbliga il precario a una determinata scelta, ma non per questo tale scelta è libera se essa si produce all'interno del dispositivo della crisi biopolitica: è piuttosto una scelta tra la vita e la morte, è quindi una scelta obbligata¹¹.

Ogni decisione non fa che produrre nuove contrapposizioni senza soluzione. Come *mutatis mutandis* ha sostenuto Paolo Virno a proposito della moltitudine, la conflittualità del precariato finisce per scaricarsi – nella forma del senso di colpa e del sentirsi

⁹ Anche il dibattito sull'“accelerazionismo” considera infatti la figura della precarietà come prodotto peculiare della temporalità nella tarda modernità. Cfr. almeno H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010), Einaudi, Torino 2015.

¹⁰ Sul paradigma di economia politica della “riproduzione sociale”, avanzato dal femminismo, cfr. F. Giardini e G. Piccardi, *Produzione e riproduzione. Genealogie e teorie*, Pigreco, Roma 2015. Fondamentale in questa prospettiva è S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2004), Mimesis, Milano-Udine 2015.

¹¹ Che la libertà di scelta propugnata dal neoliberalismo sia solo apparente, si può desumere prendendo in considerazione non soltanto la figura dell'imprenditore, ma anche quella del consumatore. Colin Crouch, infatti, rileva nella priorità attribuita al “benessere del consumatore” a discapito della sua libertà di scelta uno dei tratti peculiari del mercato neoliberale. Mercato che, per questo, vede il predominio delle “imprese giganti”, cioè di quelle imprese transnazionali che, nel loro settore, agiscono ormai nel mercato in regime di monopolio e che hanno il potere non solo economico, ma anche politico e giuridico, per colonizzare i bisogni e l'immaginario del consumatore, predeterminandone così il “benessere”: «Mentre la nozione di *consumer choice* è di stampo democratico, in quanto lascia la decisione al consumatore, quella di *consumer welfare* è un concetto tecnocratico, in base al quale sono giudici ed economisti a decidere cosa sia meglio per i consumatori». C. Crouch, *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberalismo* (2011), Laterza, Roma-Bari 2014, p. 66.

in debito¹² – *contro* sé stesso e – nella forma della concorrenza – *contro* chi condivide la sua medesima condizione¹³. Questa è la conseguenza di una conflittualità che non è riconducibile al suo concetto moderno dualistico e dicotomico, che ha caratterizzato tanta filosofia e politica del Novecento (si pensi ancora una volta al criterio amico-nemico di Schmitt) e che tra l'altro ha configurato la lotta di classe: per il precariato sta diventando sempre più difficile individuare quel nemico a cui contrapporsi in quanto classe. Pertanto, il precariato non è definibile esaustivamente in quanto classe economico-sociale; la precarietà è piuttosto una *forma di vita*¹⁴: quella forma di vita che risulta dal governo neoliberale di un umano divenuto la risorsa fondamentale da cui poter trarre profitto¹⁵.

L'arte di governo della crisi biopolitica non presenta quelle alternative che – come accadeva in passato nelle crisi politiche moderne – nutrivano il conflitto di classe. Eppure, se è oggi che l'arte di governo neoliberale ha configurato come precarietà tale forma di vita, tanto da renderla maggioritaria, non è la prima volta che una simile forma di vita si affaccia nella storia. In passato, tuttavia, la sua fisionomia era ambigua, indefinita e indecifrabile, poiché sfuggiva al criterio predominante di soggettivazione politica dettato prima dal conflitto per la cittadinanza e poi dal conflitto di classe. Ma ciò non toglie che alcuni pensatori ne abbiano individuato e riconosciuto la fisionomia e che quindi sia possibile delinearne la genealogia.

¹² Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011; M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2012 e Id., *Il governo dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2013.

¹³ Questa oscillazione e ambiguità del precariato tra conservazione e innovazione e tra cooperazione e concorrenza si ritrova nell'analisi della moltitudine che Paolo Virno conduce in *Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato* in «Forme di vita», 4, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 9-35.

¹⁴ È sulla definizione della precarietà in termini di classe che non concordo con l'analisi pur importante di G. Standing in *Precari. La nuova classe esplosiva* (2011), Il Mulino, Bologna 2012. Per un'analisi della precarietà nel contesto biopolitico, cfr. i saggi contenuti in F. Chicchi e E. Leonardi, *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*, ombre corte, Verona 2011.

¹⁵ Cfr. M. Nicoli, *Le risorse umane*, Ediesse, Roma 2015.

IO.

La Parigi del Secondo Impero: l'eroe e il cosmo

Walter Benjamin rappresenta un passaggio fondamentale nella genealogia della forma di vita del precariato. Nell'archeologia della Parigi del XIX secolo che ha delineato, adoperando come cartina di tornasole la vita e l'opera di Charles Baudelaire, Benjamin ha visto questa forma di vita emergere ed essere poi catturata e messa al lavoro all'interno di una nuova fase del capitalismo, che di tale forma di vita ha fatto poi il suo prototipo¹. Si tratta di quella massa eterogenea e variegata che ha condiviso, con il proletariato e la borghesia progressista, le barricate del 1848 contro la Restaurazione e che ha preso il nome di *bohème*. È quella stessa *bohème* nei cui confronti, nell'analisi degli avvenimenti che hanno portato al Colpo di Stato del 1852 analizzati in *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx esprime un giudizio molto severo, definendola “la schiuma di tutte le classi”², per-

¹ Nel delineare oggi la composizione e la fisionomia economica e politica del Quinto Stato (lavoratori indipendenti, precari, autonomi, free lance, intermittenti, partite iva), Giuseppe Allegri e Roberto Ciccarelli ne rintracciano l'archeologia proprio nella benjaminiana Parigi del XIX secolo. Cfr. R. Ciccarelli e G. Allegri, *La furia dei cervelli*, manifestolibri, Roma 2011, in part. pp. 67-77. Degli stessi autori, sempre sul Quinto Stato, cfr. anche *Il Quinto Stato*, Ponte alle Grazie, Milano 2013. L'ultima metamorfosi dell'individuo-impresa, dell'imprenditore di sé stesso, è lo “startupper”: cfr. M. Nicoli-L. Paltrinieri, “It's still day one.” *Dall'imprenditore di sé alla start-up esistenziale*, «aut aut», 376, 2017, pp. 79-108. Più in generale, sulla messa al lavoro capitalistica dell'iniziativa autonoma – compresa la cosiddetta “critica artistica” – in epoca post-fordista, cfr. L. Boltanski-È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999 e 2011), Mimesis, Milano-Udine 2014.

² «Accanto a roués in dissesto, dalle risorse e dalle origini equivoche; accanto ad avventurieri corrotti, feccia della borghesia, vi si trovavano vagabondi, soldati in congedo, forzati usciti dal bagno, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, maquereaus, tenitori di postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola, tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la “bohème”. [...] Questo Bonaparte – che si erige a capo del sot-

ché riconosce in essa un'ambiguità di fondo che la rende sensibile alle lusinghe del potere e perché, appunto, è irriducibile all'appartenenza di classe. La forma di vita della precarietà ha allora i suoi antenati in una rassegna di figure riconducibili alla *bohème* – il *flâneur*, l'ozioso, il cospiratore di professione, il giocatore, il nottambulo, il detective, lo straccivendolo, la prostituta, il poeta, l'artista –, che al loro apparire sulla scena parigina erano al di fuori del mercato, in quanto la loro produzione si sottraeva al valore di scambio e alla mercificazione. Una forma di vita germogliata durante il Secondo Impero di Napoleone III, che per sopravvivere a quella che è stata la sconfitta della sua peculiare esperienza politica, la Comune di Parigi del 1871 – un esperimento rivoluzionario non propriamente di “classe” –, ha dovuto trasformarsi in quanto non soggettivabile né all'interno del popolo né della classe. Ecco come Benjamin ne coglie l'istantanea un momento prima della sua cattura all'interno del mercato del lavoro:

Nella Parigi di Baudelaire [...] esistevano ancora i *passages*, in cui il *flâneur* era sottratto alla vista dei veicoli che non ammettono la concorrenza del pedone. Vi era il passante che si incunea nella folla, e vi era ancora il *flâneur*, che ha bisogno di spazio e non vuole rinunciare alla sua vita privata. Quest'ultimo se ne va oziando, come una personalità; così protesta contro la divisione del lavoro che trasforma gli uomini in specialisti. Protesta anche contro la loro laboriosità. [...] Ma non ebbe l'ultima parola. L'ebbe invece Taylor, il cui slogan divenne “Abbasso la *flânerie*”³.

Ed ecco invece come, per Benjamin, si compie la metamorfosi e questa forma di vita – che nasce fuori dal mercato – diventa una merce tra le altre e viene messa al lavoro: «In tali condizioni [...] il gesto della *flânerie* diventa insensato per la libera intelligenza e perde quindi ogni significato. Ora il tipo del *flâneur* per così dire si rimpicciolisce, come se una fata cattiva lo avesse toccato con la bacchetta magica. Alla fine di questo processo di rimpicciolimento sta l'uomo sandwich: qui l'immedesimazione nella merce è compiuta. Il *flâneur* ora è davvero nei panni della merce. Egli adesso va a

toproletariato; che soltanto in questo ambiente ritrova in forma di massa gli interessi da lui personalmente perseguiti, che in questo rifiuto, in questa feccia, in questa schiuma di tutte le classi riconosce la sola classe su cui egli si può appoggiare senza riserve – è il vero Bonaparte, il Bonaparte sans phrase». K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 155.

³ W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi, C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012, pp. 671-672.

passaggio a pagamento e la sua ispezione del mercato è diventata, da un giorno all'altro, un lavoro»⁴.

Per Benjamin, davanti alle forme di vita che caratterizzavano la Parigi del XIX secolo si è posta una doppia alternativa al modello forte di Stato del Secondo Impero di Napoleone III: il mercato e la Comune. La scelta di Baudelaire è caduta sul mercato. Il mercato gli è apparso infatti come l'alternativa all'estinzione della sua forma di vita nella "comunità di popolo" dello Stato: «La "folla" di cui si pasce il *flâneur* è lo stampo in cui settant'anni dopo fu forgiata la comunità di popolo nella quale i conflitti di classe, come si suol dire, sono superati»⁵. Ha scelto di sacrificare la sua aureola di poeta – l'aura che rendeva la poesia "fuori mercato" – pur di salvarsi la vita, pur di sopravvivere nella folla anonima della metropoli e nel traffico dei boulevard, che, in seguito alla rivoluzione urbanistica di Haussmann, avevano riconfigurato la topografia di Parigi dopo il 1848⁶. Secondo Benjamin, a Baudelaire il mercato è sembrato il rifugio per distinguersi all'interno dell'uguaglianza proclamata dalla cittadinanza borghese, il rifugio per preservare la sua forma di vita; ma, perché ciò fosse possibile, tale forma di vita doveva "rimpicciolirsi" e assumere esattamente le fattezze dell'"individuo" che se ne faceva portatore. Ovvero, detto altrimenti: Baudelaire doveva diventare "imprenditore di sé stesso". La "perdita dell'aureola di poeta" comportava il fatto che non era la sua poesia a consentirgli di stare sul mercato, bensì la sua stessa vita diventava la merce da promuovere. È stato insomma Baudelaire per la prima volta a conferire alla propria vita un "valore di esposizione", ben prima che oggi ciò diventasse per chiunque la prerogativa del regime di visibilità e di autopromozione sui social media e non solo⁷:

Non vi è alcuna approfondita analisi di Baudelaire che possa trascurare di confrontarsi con l'immagine della sua vita. In verità, tale immagine è determinata dal fatto che egli si è accorto per primo e nella maniera più feconda di conseguenze che la borghesia era in procinto di ritirare la sua commissione

⁴ Ivi, p. 903.

⁵ Ivi, p. 850.

⁶ Sulla rivoluzione urbanistica di Haussmann e sulle corrispettive trasformazioni del capitalismo, cfr. D. Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, Routledge, New York-London 2006.

⁷ Cfr. M. Montanelli-M. Palma (a cura di), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte*, Quodlibet, Macerata 2016.

al poeta. Quale commissione sociale poteva prendere il suo posto? Non lo si poteva domandare a nessuna classe; si poteva al massimo dedurlo dal mercato e dalle sue crisi. [...] Ma il medio del mercato, in cui si dava a conoscere, determinava un modo di produzione e anche un modo di vita che differivano di molto da quelli dei poeti di un tempo. Baudelaire era costretto a pretendere la dignità del poeta in una società che non aveva da assegnare dignità di sorta. [...] In Baudelaire il poeta segnala per la prima volta un valore di esposizione. Baudelaire è stato l'impresario di sé stesso. La *perte d'auréole* riguarda innanzitutto il poeta⁸.

A questa eccentricità, originalità – la maschera dell'"alternativo", del dandy, che egli indossava consapevolmente – Baudelaire aveva attribuito quei tratti "eroici" che lo avrebbero distinto dalla massa. Era il modo di conferire valore di esposizione a quell'"individualità" attraverso cui il mercato aveva dato una patria alla sua forma di vita:

Baudelaire era il custode di questa soglia [che separa il singolo dalla massa]; ecco che cosa lo rendeva diverso da Hugo. Ma pure gli somigliava per il fatto che nemmeno lui fu in grado di vedere al di là dell'apparenza sociale che si addensa nella folla. Le contrappose quindi un ideale acritico quanto la concezione di Hugo. È l'ideale dell'eroe. Nel momento in cui Victor Hugo celebra la massa come eroe di un epos moderno, Baudelaire cerca un rifugio per l'eroe nella massa della metropoli. Come *citoyen* Hugo si mescola alla folla, come eroe Baudelaire se ne separa⁹.

Tuttavia, come nella tragedia classica, la figura dell'eroe si iscrive in una dimensione che, sebbene non sia quella della cittadinanza, comunque gli corrisponde e lo comprende. Anche l'eroe moderno ha infatti un ordine cosmico a cui soggiace e infine soccombe. Dalla modernità in poi – Hayek insegna – è il mercato a fare le veci dell'ordine cosmico. Quell'uguaglianza indistinta che Baudelaire fuggiva nella massa dei cittadini della metropoli finirà infine per ritrovarla su un altro piano e con un'altra e ben più demoniaca qualità. La ritroverà nel mercato: «Baudelaire non ha certo tenuto in gran conto l'*égalité* che la grande rivoluzione aveva scritto sul suo vessillo. Egli non fu affezionato agli ideali dell'illuminismo. [...] Baudelaire odiava la borghesia, ma la sua era una passione convulsa, che lo coglieva a tratti per poi abbandonarlo. Egli non

⁸ W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, cit., pp. 576-577.

⁹ Ivi, pp. 682-683.

ne comprese mai l'ordinamento economico. [...] La fatamorgana dell'uguaglianza, che compare all'orizzonte del mercato universale, fu la patria del suo ingegno poetico»¹⁰. Per guadagnare quel “fuori”, quello spazio d'eccellenza e di individualità che lo distinguesse dalla massa metropolitana, Baudelaire è *entrato* nel mercato, dove ognuno è individuo e tutti gli individui sono uguali – soggiacciono cioè a un medesimo “destino”.

Nel 1848, sulle barricate, Baudelaire e la *bohème* erano accanto al proletariato, il cui leader era la figura di “rivoluzionario di professione” più rappresentativa dell'intero XIX secolo: Louis-Auguste Blanqui. Incarcerato in seguito alla repressione della Comune, nel 1872 scrive in cella *L'eternità attraverso gli astri*, una visione cosmologica contrassegnata dalla necessità e dalla ripetizione. Per Benjamin, si tratta di una straordinaria anticipazione della teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche ed è espressione della rassegnazione del rivoluzionario sconfitto. Nel cosmo di Blanqui non c'è margine alcuno per l'eroismo di Baudelaire, fosse pure per destinarlo inesorabilmente al fallimento. Ogni impresa umana è già da sempre prevista in un ordine impassibile e imperscrutabile nella sua totalità, né tantomeno in questo ordine cosmico è possibile rinvenire qualche progresso o una scala di fini:

In questo momento, l'intera esistenza del nostro pianeta, dalla nascita alla morte, si riproduce in ogni particolare, giorno dopo giorno, su miriadi di astri fratelli, con tutti i suoi crimini e le sue sventure. Quel che chiamiamo il progresso è imprigionato su ogni terra, e con lei svanisce. Sempre e dovunque, sulla superficie terrestre, lo stesso dramma, lo stesso scenario, sullo stesso angusto palcoscenico, un'umanità turbolenta, infatuata della propria grandezza, che crede di esser l'universo e che vive nella sua prigione come se fosse un'immensità, per scomparire ben presto insieme al globo che ha portato con il più profondo disprezzo il fardello del suo orgoglio. Stessa monotonia, stesso immobilismo in tutti gli astri. L'universo si ripete senza fine, e scalpita senza avanzare. L'eternità recita imperturbabilmente nell'infinito le stesse rappresentazioni¹¹.

Solo apparentemente agli antipodi, in realtà l'eroismo di Baudelaire e la visione cosmologica di Blanqui sono entrambe l'esito del

¹⁰ Ivi, pp. 903-904.

¹¹ L.-A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri* (1872), a cura di F. Desideri, SE, Milano 2005, p. 77.

secolo delle rivoluzioni e dello sconfinamento del mercato capitalistico al di là dei confini dello Stato: da una parte il poeta imprenditore di sé, che crede di poter conservare il suo essere alternativo all'interno del mercato, e dall'altra un ordine imperturbabile alle sorti dell'umanità e dei suoi eroi, in cui è solo la sua imperscrutabilità e assenza di alternative a rendere tollerabile il fallimento. L'ordine cosmico diventa l'unica ed estrema risorsa in grado di garantire l'uguaglianza tra gli uomini.

Potrebbe sembrare – a noi che la osserviamo con il Novecento di mezzo – la cosmologia di Blanqui un'ulteriore eccentricità del XIX secolo e di quella Parigi popolata di eccentrici; ma sappiamo che il *cosmos* rientra a pieno titolo nel discorso del neoliberalismo. Si è soliti oggi definire la peculiarità del neoliberalismo sia mediante il processo di soggettivazione che ha configurato l'individuo in “imprenditore di sé” sia mediante la concezione del mercato come quello spazio capace di autogovernarsi (la *governance*). E tuttavia, fermo restando questa impostazione generale, sulla scorta della genealogia fin qui delineata, si potrebbe definire il neoliberalismo come una peculiare articolazione di individuo e ordine cosmico. Sulla scorta di Baudelaire e dei prototipi della precarietà delineati da Benjamin nella Parigi del XIX secolo, possiamo ora collocare all'interno dell'ordine cosmico del mercato di Hayek i suoi abitanti. Il *cosmos* è dunque quell'ordine spontaneo a cui partecipano esclusivamente gli individui con i loro fini singolari, ma, essendo tale ordine in sé imperscrutabile, è semplicemente insensato concepire un fine “comune”, perché “comune” agli scopi individuali è soltanto l'iscrizione all'interno di un *cosmos* che non ha un fine in quanto tale e tantomeno una scala di fini. All'interno dell'ordine cosmico, il successo o il fallimento della sua impresa si presenta all'individuo che in essa identifica la sua forma di vita come un “destino” che non può padroneggiare:

Tale adattamento alle circostanze generali che circondano [l'individuo agente] è determinato dalla sua osservanza a regole che non ha progettato, e che spesso neppure conosce esplicitamente, sebbene sia capace di seguirle in pratica. Ovvero, per dirla in altro modo, il nostro adattamento all'ambiente non consiste solo, e forse neppure principalmente, nella capacità di scorgere le relazioni tra cause ed effetti, ma anche, e soprattutto, nel fatto che le nostre azioni sono governate da regole adattate al tipo di mondo in cui viviamo, cioè

a circostanze di cui non siamo ben consapevoli, ma che tuttavia determinano la struttura delle nostre azioni dotate di successo¹².

L'ordine cosmico del mercato non è imputabile del successo o dell'insuccesso dell'impresa individuale, la sua indifferenza alle sorti individuali è un tratto comune tanto alla concezione antica del *cosmos* quanto all'ordine cosmico del mercato. È vero che il ricorso all'idea di cosmo è proprio di Hayek e non si riscontra nelle successive elaborazioni del modello neoliberale. Eppure, si può ben ricondurre all'idea di cosmo la matrice di tale indifferenza e impassibilità: gli algoritmi che organizzano e ordinano il capitalismo neoliberale non corrispondono certo alla matematica del modello pitagorico che caratterizzava la concezione antica di cosmo, ma si tratta comunque di un dispositivo matematico che nessun singolo individuo è in grado di padroneggiare¹³. Ed è questa – e non l'eguale opportunità di avere successo – la condizione comune di partenza all'interno del cosmo del mercato. Eppure, il configurarsi del cosmo secondo un modello matematico – quale che sia – produce nei soggetti quel sentimento di affidabilità se non proprio di fiducia nell'ordine¹⁴, che conduce poi gli individui a scaricare su sé stessi la responsabilità per il fallimento della loro impresa.

Nell'ordine cosmico del mercato, come sono i tecnici a dover essere chiamati a governare la crisi economica degli Stati, “tecnici” sono da considerare anche coloro a cui affidare la cura della crisi psicologica che deriva dal fallimento individuale. “Tecnici della crisi” si sentono infatti considerati dalla società gli psicanalisti e psicoterapeuti Miguel Benasayag e Gérard Schmit nell'epoca neoliberale delle passioni tristi, e si chiedono: «Esiste oggi una reale incapacità di farsi carico di una situazione di angoscia, magari ampia e generalizzata,

¹² F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 18.

¹³ Che la neoliberale “governance attraverso i numeri” sia solo la più recente manifestazione della promessa di un “governo impersonale”, è quanto sostiene A. Supiot in *La Gouvernance par les nombres*, cit. Per una proposta di conversione in senso rivoluzionario del capitalismo algoritmico, cfr. M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, ombre corte, Verona 2014.

¹⁴ Martijn Konings fa derivare il portato regolativo e governamentale della concezione hayekiana del cosmo del mercato dalla “idea di neutralità” che esso induce. Cfr. M. Konings, *Capital and Time*, cit.

senza considerarla di competenza innanzitutto della *tecnica?*»¹⁵. A detta degli autori di *L'epoca delle passioni tristi*, le crisi psicologiche su cui, in quanto tecnici, sono chiamati a intervenire sono in realtà “crisi nella crisi”, crisi individuali all'interno della crisi neoliberale come tecnica di governo. Non è pertanto a una fuoriuscita dalla crisi che le persone in crisi possono essere accompagnate dal tecnico della crisi psicologica, il quale deve accontentarsi piuttosto «di *stabilizzarle nella crisi*», non può far altro che «rimediare alle emergenze, perché la crisi è diventata la loro condizione permanente»¹⁶.

¹⁵ M. Benasayag-G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi* (2003), Feltrinelli, Milano 2004, p. 9.

¹⁶ Ivi, p. 14. Sulla società della prestazione e le “psicopatologie” che essa induce, cfr. F. Chicchi-A. Simone, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017.

II.

Per un altro cosmo: decisione senza giudizio

Sulla scorta della genealogia delineata, si potrebbe sostenere che la differenza di fondo del neoliberalismo – almeno nella versione di Hayek, che però ne imposta la “visione politica”¹ – rispetto al liberalismo classico consiste nel fatto che, mentre quest’ultimo presuppone gli individui e da questi deriva il mercato come spazio proprio delle loro azioni e della loro interrelazione e socialità, il neoliberalismo, al contrario, presuppone un ordine cosmico ed è questo stesso cosmo che produce la sua forma peculiare di individualità. La Parigi del XIX secolo è la preistoria dell’epoca in cui viviamo, dove la figura particolare dell’imprenditore di sé stesso comincia appena a configurarsi, e con essa il suo destino.

In seguito, solo in parte e solo marginalmente queste figure hanno partecipato al grande conflitto di classe che ha attraversato il Novecento e le sue crisi, fino almeno agli anni Settanta e al primo emergere del modo di produzione post-fordista, quando questa forma di vita è riemersa con tutte le sue peculiarità. Ed è sempre agli anni Settanta che si può far risalire l’avvio della crisi neoliberale², che oggi si configura compiutamente come crisi biopolitica, e per-

¹ Wolfgang Streeck definisce l’intero progetto neoliberale come “liberismo hayekiano di mercato” – la cui egemonia (e crisi) si profila a partire dagli anni Settanta – e ne evidenzia alcune di quelle caratteristiche anche per noi determinanti: «Le *decisioni politiche* sono attribuibili a responsabili precisi e a istituzioni, a cui si può chiedere conto del loro operato, mentre le *decisioni del mercato* cadono dal cielo, apparentemente senza bisogno di intervento umano, specie se il mercato viene assunto come un fatto di natura. E a quel punto devono, e possono, essere accettate come un destino dietro il quale solo gli esperti possono intuire un senso». W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico* (2013), Feltrinelli, Milano 2013, p. 84.

² «Non c’è crollo, ma crisi come forma permanente di accumulazione e comando politico». C. Marazzi, *Diario della crisi infinita*, ombre corte, Verona 2015, p. 14.

tanto conferisce a tale forma di vita le sue sembianze più proprie. Se all’epoca di Baudelaire il mercato è sembrato per il *flâneur* un’alternativa all’estinzione e alla morte, oggi, invece, la crisi biopolitica non pone alternative e, poiché il conflitto di classe non è più in grado di porre alternative al di fuori del mercato neoliberale, piega la concezione del conflitto a funzione di governo.

All’inizio degli anni Settanta, per caratterizzare quel “neocapitalismo” che stava cominciando a colonizzare la società italiana, Pier Paolo Pasolini in un’intervista ebbe a dire: «Tutta la difficoltà del giudizio deriva dal fatto che stiamo entrando nel momento delle varianti (delle variazioni)»³. In quanto continua proposizione di varianti e variazioni, nel neocapitalismo profetizzato da Pasolini il giudizio è “senza decisione”. Senza una decisione politica prodotta dal conflitto, che nella modernità portava a risoluzione le alternative poste dal giudizio, quella che oggi appare come una scelta tra alternative è in realtà una variazione che rimane all’interno del giudizio, che non ne risolve la crisi. Infatti, i termini che pone il giudizio non configurano un’alternativa, bensì un’alternanza – è tale, un’alternanza, solo sulla scorta di una decisione. Senza decisione, insomma, questa alternanza lascia senza alternative. La rappresentazione più emblematica del “giudizio senza decisione” è lo scadimento del pro o contro della critica illuminista – che del conflitto moderno è la matrice – ai Like/Dislike dei social media, che rendono vano lo sforzo di Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* di non ridurre il giudizio al sentimento individuale del piacere e dispiacere. È invece proprio attraverso il giudizio del mi piace/non mi piace che passa la socializzazione dell’individuo neoliberale, che perde però la portata rinnovatrice e sovversiva della critica, dal momento che non ne consegue una decisione risoltrice e finale: la crisi decisiva. Anzi, al contrario, la condizione di precarietà degli individui che la crisi neoliberale genera configura una domanda diffusa di sicurezza, che oggi detta l’agenda politica della gran parte dei Paesi occidentali e non solo⁴. È allora in questa modalità conservatrice – sicurezza, sta-

³ P.P. Pasolini, *Il sogno del centauro*, a cura di J. Dufloy, Editori riuniti, Roma 1993, p. 48.

⁴ Non è forse un azzardo far rientrare la condizione dei migranti all’interno di quella stessa condizione generalizzata di precarietà che oggi produce nei Paesi occidentali una domanda di sicurezza proprio per far fronte, tra l’altro, al fenomeno migratorio. Per un’analisi filosofica del fenomeno migratorio alla luce dello scenario politico attuale,

bilità, ordine – che la conflittualità di cui la precarietà è portatrice accede alla politica: la biopolitica della crisi neoliberale.

Bisognerebbe allora concepire una pratica del conflitto che agisca al di qua dei dispositivi di soggettivazione e socializzazione già messi in opera dal neoliberalismo. Nell'attuale contesto biopolitico, bisognerebbe cioè concepire il conflitto non come un dispositivo di *divisione e concorrenza*, che sottopone la vita a un costante pericolo di morte e che, per far vivere, richiede esclusivamente di adattarsi. Se per sopravvivere una forma di vita deve contrapporsi all'altra, è piuttosto riferendosi a quanto in esse è comune che le forme di vita possono sussistere l'una con l'altra, in un conflitto dove lo scopo dell'una non sia sopravvivere all'altra. Come articolare, dunque, un conflitto che dà forma alla vita senza assoggettarla, che anzi, invece di contrapporne una all'altra, ne rivela e ne potenzia il loro *essere in comune*? La rivendicazione di classe era l'elemento di rottura all'interno del popolo; oggi il problema è che i dispositivi del neoliberalismo – primo fra tutti il dispositivo della crisi – neutralizzano questo genere di conflitti: in un certo senso insistere sulla dimensione dicotomica, sulla binarietà, rischia di essere funzionale alle neutralizzazioni già in opera. Si tratta allora di riscoprire la matrice relazionale del conflitto, parallela a quella antagonista e posta al di là delle classi. Il conflitto si potrebbe quindi rivelare – se pensato e praticato *in comune* – non solo come ciò che divide la società, ma anche come ciò che fa società. Il conflitto potrebbe essere pertanto la pratica politica del *come* si decide di con-vivere, che esprime un essere in comune che non si definisce a partire da una comune condizione di soggezione all'interno di un medesimo cosmo, di un medesimo destino. Si tratta, insomma, di una concezione del conflitto all'altezza di una biopolitica affermativa: non una biopolitica che impone scelte obbligate per garantire all'individuo la sopravvivenza, bensì una biopolitica della potenza, che fa del conflitto la pratica del decidere in comune⁵. È questa la condizione perché la precarietà possa costituire una sua

cfr. D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁵ L'esigenza di un "processo decisionale" che scaturisca dal "farsi assemblea" della moltitudine è un tema portante di M. Hardt-A. Negri, *Assembly*, Oxford University Press, New York 2017. Per un'altra recente teoria del "fare assemblea", cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), notetempo, Milano 2017.

politica in alternativa al governo del cosmo neoliberale del mercato. Una politica della vita che – a differenza di un "partito della vita" – non impone un conflitto *tra* le forme di vita all'interno di un ordine della sopravvivenza che ne determina la precarietà, ma una politica dove le relazioni che il conflitto produce istituiscano un processo decisionale: una politica *delle* forme di vita.

Innanzitutto, per l'istituzione di una politica della vita, l'alternativa andrebbe prodotta nella narrazione del cosmo che rende precarie le forme di vita, che ne fa una "risorsa umana" da investire per guadagnarsi la sopravvivenza⁶. Si tratta di condividere un altro cosmo – un altro ordine che favorisca la potenza delle forme di vita⁷ – alternativo a quello del mercato neoliberale che, in cambio del riconoscimento del posto del singolo individuo al suo interno, limita e riduce tale potenza a "capacità di adattamento". È ancora una volta Benjamin a ricordarci quell'aspetto essenziale dell'esperienza antica del cosmo che esprime invece la potenza dell'umano in quanto "ebbrezza" e che il nostro tempo pare abbia dimenticato. Quella dell'ebbrezza è un'esperienza del cosmo che – perché sia alternativa a quella individuale dell'adattamento che induce il cosmo neoliberale – si può fare solo in comune: «Il contatto del mondo classico col cosmo si compiva altrimenti: nell'ebbrezza. [...] Ciò però vuol dire che comunicare col cosmo nelle forme dell'ebbrezza all'uomo è possibile solo all'interno della comunità. L'aberrazione che minaccia i moderni è ritenere quest'esperienza irrilevante, trascurabile, e di lasciarla all'individuo come estatica contemplazione di una bella notte stellata»⁸. Questa rievocata da Benjamin è una concezione del cosmo che non presenta soltanto alcuni tratti riconducibili al Nietzsche pensatore della grecità⁹, ma soprattutto si offre come un'alternativa a quel cosmo della cui idea il mercato neoliberale si è appropriato, facendone un dispositivo di governo.

⁶ Per una concezione dell'"istituzione" alternativa a quella determinata dal mercato neoliberale, cfr. U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, ombre corte, Verona 2016.

⁷ Cfr. R. Ciccarelli, *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*, DeriveApprodi, Roma 2018.

⁸ W. Benjamin, *Strada a senso unico* (1928), in *Opere complete. II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 462.

⁹ Cfr. M. Bonazzi, *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino 2017.

Il nesso privilegiato tra cosmo e individuo – quello stesso che Benjamin così decisamente mette in questione – non è affatto implicito in ogni concezione del cosmo, bensì comincia a prefigurarsi in una congiuntura storica e politica ben determinata. È infatti con l'epoca ellenistica – cioè con il declino della forma politica della *polis* e con l'affermarsi della forma imperiale, quella macedone prima e quella romana poi, una sorta di globalizzazione *ante litteram* – che viene meno la corrispondenza tra l'ordine politico della *polis* e quello cosmico¹⁰. L'ordine razionale del cosmo diventa allora il rifugio del singolo delle filosofie ellenistiche, per il quale il riferirsi a un ordine razionale non comporta più l'appartenenza a una comunità politica, ma, al contrario, comporta proprio il sottrarsi alla vita politica, che ormai non ne richiede né ne prevede più la partecipazione. Nella sua genealogia della “cura di sé”, Foucault caratterizza il passaggio dall'esercizio platonico della cura di sé – finalizzato alla partecipazione alla vita politica – a quello ellenistico con la progressiva separazione della cura di sé individuale dall'ambito politico: «nei periodi ellenistico e romano occuparsi di sé non significa soltanto prepararsi alla vita politica. La cura di sé è diventata un principio universale: anzi, si deve abbandonare la vita politica per potersi meglio occupare di sé stessi»¹¹. È per l'esattezza l'imporre di un “modello medico” a configurare l'individualizzazione della cura di sé e l'esercizio di una pratica continua, che finisce per coincidere con l'intera esistenza del singolo individuo: «Al modello pedagogico di Platone si sostituisce un modello medico: la cura di sé non è più una pedagogia alternativa, ma diviene una cura medica continuativa. Questo aspetto è centrale nella cura di sé: occorre infatti farsi medici di sé stessi»¹². La “cura medica continuativa” a cui deve sottoporsi l'individuo trova nelle filosofie ellenistiche un corrispettivo nella definizione della morale quale ambito distinto da quello politico: sono ora le condotte morali a caratterizzare una vita sempre più ritagliata su quella individuale. Il cosmo, allora, rappresenta un ordine al di là della politica, che comunque garantisce una citta-

¹⁰ Cfr. L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Allen Lane, London 2014.

¹¹ M. Foucault, *Tecnologie del sé*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 27.

¹² *Ibidem*.

dinanza universale all'individuo: il cittadino della *polis* diventa così cittadino del mondo. Smarrito ormai ogni legame – che sia diretto o per analogia – con l'ordine politico, l'ordine cosmico ellenistico – rifugio e tutela della razionalità della morale e delle scienze – pone le condizioni per l'autonomia dell'individuo e per la costituzione del suo spazio proprio. Bisogna attendere la modernità perché questo ordine cosmico sia infranto, ed è proprio l'esercizio moderno della critica a ricomporre infine la separazione tra individuo e politica.

Come fu con il declino della *polis* antica, così il declino della politica moderna apre a una nuova globalizzazione, che fa spazio a nuove individualità le quali esigono un ordine al di là di quello che la politica moderna è in grado di garantire e legittimare. Per distinguerla da quella inaugurata dall'ellenismo, Peter Sloterdijk definisce l'attuale globalizzazione “Seconda Ecumene” per rimarcare la peculiarità delle forme di vita individuali che tale cosmo determina:

Se nella Prima Ecumene l'uomo esemplare era il saggio capace di mediare il suo rapporto infranto con l'assoluto, e il santo che per mezzo della grazia poteva sentirsi più vicino a dio del semplice pescatore, l'uomo esemplare della Seconda Ecumene è la star, la quale non capirà mai perché abbia avuto più successo di altri, e l'anonimo pensatore che si apre a entrambe le esperienze chiave dell'epoca: per un verso alle continue “rivoluzioni” come “presentazioni all'infinito dell'*hic et nunc*”, per un altro alla vergogna che oggi affligge più del peccato originale ogni vita attenta: la vergogna di non aver fatto mai abbastanza per opporsi all'onnipresente umiliazione dei viventi¹³.

Le forme di vita del cosmo neoliberale sono segnate dall'impotenza – come il successo dell'imprenditore, anche quello della star non è frutto del merito né è indice di eccellenza, è piuttosto il favore accordato dal fato alla capacità di adattamento del singolo individuo. Entrambi, sia l'imprenditore che la star, sono figure di una medesima forma di individualità, che corrisponde a quel cosmo oggi colonizzato dal mercato neoliberale, la cui quintessenza è la precarietà, vale a dire che «nessuno può essere “presso di sé”»¹⁴, può essere padrone del proprio destino personale. Anche stavolta si tratta di un cosmo a cui si affida la razionalità dell'ordine e il criterio di giustizia delle condotte, ma stavolta a essere sacrificata non è la vita politica, bensì

¹³ P. Sloterdijk, *Sfere II. Globi* (1999), Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 923.

¹⁴ *Ibidem*.

proprio quell'autonomia e quell'autodeterminazione dell'individuo di cui il cosmo ellenistico ha posto le condizioni di possibilità per quello che ne sarà poi lo sviluppo nella modernità e nel liberalismo. Come abbiamo visto, il cosmo del mercato neoliberale comporta un'arte di governo. Questa è senz'altro una differenza essenziale rispetto al cosmo ellenistico, che configurava le sue individualità al riparo dalla soggezione alla politica imperiale del tempo, e tuttavia anche il mercato neoliberale resta in sostanza una articolazione del rapporto tra cosmo e individuo. La questione rimane quindi quella di pensare e agire un altro cosmo: non un cosmo per la vita dell'individuo, bensì un cosmo della vita politica in comune. Infatti, è dalla comune condizione all'interno di un cosmo che procede quella decisione che, per essere politica, deve scaturire dalla vita in comune – in ciò consisteva la giustizia nella *polis* di Platone ed è questa la decisione che il dispositivo della crisi neoliberale neutralizza, facendo della precarietà degli individui la condizione comune nel cosmo.

Bisogna dunque tornare a quella “ebbrezza” che per il Benjamin lettore di Nietzsche è indice di un'esperienza del cosmo che si fa in comune. In *La nascita della tragedia*, infatti, Nietzsche caratterizza l'apollineo nel mondo greco in quanto “fiducia” nel *principium individuationis*, che domina e ordina la vita degli esseri umani attraverso la “bella forma” che conferisce alla figura dell'individuo: «Si dovrebbe anzi dire di Apollo che l'incrollabile fiducia in quel *principium* e il placido acquietarsi di colui che da esso è dominato, hanno trovato in lui la loro espressione più sublime, e si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della “parvenza”, insieme alla sua bellezza»¹⁵. Di contro, nell'ebbrezza del dionisiaco si manifesta l'appartenenza più originaria dell'essere umano alla comunità, ed è soltanto all'interno di questa che l'individuo trae la propria potenza: «Cantando e danzando, l'uomo si manifesta come membro di una umanità superiore [...]. L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui tra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria»¹⁶. Al di fuori della partecipazione al vivere comune, la potenza dell'individuo si converte in capacità di adattamento.

¹⁵ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1998, p. 24.

¹⁶ Ivi, p. 26.

Anche Deleuze assume la concezione nietzscheana dell'ebbrezza dionisiaca; se Benjamin ne fa risaltare il cosmo in comune che presuppone, Deleuze ne evidenzia un altro tratto decisivo per il nostro discorso – la sua irriducibilità alla dimensione del giudizio: «Ogni volta che ci allontaniamo dal giudizio verso la giustizia, noi entriamo in un sonno senza sogno. [...] Questo sonno senza sogni, nel quale tuttavia non si dorme, questa insonnia che tuttavia porta il sogno tanto lontano quanto essa si estende, è lo stato di ebbrezza dionisiaca, la sua maniera di sfuggire al giudizio»¹⁷. Sebbene con accentuazioni diverse, Deleuze e Benjamin conducono le loro interpretazioni dell'ebbrezza nietzscheana nella medesima direzione: il giudizio è lo strumento essenziale dell'ordine cosmico fondato sul *principium individuationis*¹⁸. E tale dispositivo di individualizzazione opera come “organizzazione dei corpi”, più esattamente come organizzazione dei corpi ridotti a “organismo”, a mera funzione di un ordine: «il giudizio implica una vera organizzazione dei corpi, attraverso la quale agisce: gli organi sono giudici e giudicati, e il giudizio di dio è proprio il potere di *organizzare* all'infinito. Di qui il rapporto del giudizio con gli organi dei sensi. Completamente diverso è il corpo del sistema fisico; esso si sottrae al giudizio tanto più che non è un “organismo” ed è privato di questa organizzazione degli organi attraverso la quale si giudica e si è giudicati»¹⁹. Il “corpo senza organi” di Deleuze esprime nella lotta e nel conflitto la propria potenza che non si adatta al giudizio. Un conflitto che non è “contro”, bensì “fra” le parti che non si contrappongono l'una all'altra, ma nel conflitto esprimono la loro potenza in comune. In tal modo, il conflitto *fra* le parti è il conflitto *delle* parti: «lotta, dappertutto lotta, è la lotta che prende il posto del giudizio. È il combattimento senz'altro *contro* il giudizio, contro le sue istanze e i suoi personaggi; ma, più profondamente, è lo stesso combattente a essere il combattimento, *fra* le proprie parti, fra le forze che soggiogano e sono soggiogate, fra le potenze che esprimono quei rapporti

¹⁷ G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio* (1993), in *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 169-170. Il testo di Deleuze prende spunto dall'opera radiofonica di Antonin Artaud del 1947 *Pour en finir avec le jugement de dieu*.

¹⁸ Paolo Godani propone un confronto tra Benjamin e Deleuze proprio sulla scorta della critica del *principium individuationis*. Cfr. P. Godani, *La vita in comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, DeriveApprodi, Roma 2016.

¹⁹ G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, cit., pp. 170-171.

di forza»²⁰. Questo conflitto delle forme di vita, dei loro corpi, è tutt'altro che inefficace; anzi, è l'unico modo per produrre una decisione affrancata dal giudizio, ovvero dall'essere predeterminata dalla crisi e quindi in funzione dell'organizzazione di un ordine cosmico come quello neolibérale: «La decisione non è un giudizio, né la conseguenza organica di un giudizio: scaturisce vitalmente da un turbine di forze che ci trascina nella lotta. Risolve il conflitto senza sopprimerlo e senza chiuderlo»²¹.

La decisione senza giudizio – perché non pre-disposta dal giudizio – si può presentare come poco “giudiziosa”, poco prudente e previdente. E così senz'altro si presenta se la questione politica per eccellenza resta quella del “che fare”; la decisione senza giudizio, tuttavia, consiste nel far precedere al che fare il *come* fare. Pertanto, soltanto la pratica di una decisione senza giudizio – pratica che consiste nel decidere in comune una forma di vita politica – potrebbe aprire quelle alternative che oggi la crisi preclude. Perché non si pongono nei termini del pro o contro, non è detto che non si diano alternative. Anzi, solo se svincolate dal dispositivo della crisi le alternative sono effettivamente tali.

Indice dei nomi

²⁰ Ivi, p. 172.

²¹ Ivi, p. 175.

Adorno, Francesco 34n
 Adorno, Theodor Wiesengrund 73n
 Agamben, Giorgio 25n, 26 e n, 103n
 Agostino d'Ipbona 36n
 Allegri, Giuseppe 102n
 Anassimandro di Mileto 31
 Antiseri, Dario 79n
 Aristotele 11, 29-30, 32-34, 38, 43
 Artaserse I Longimano 43
 Artaud, Antonin 117n

 Balibar, Étienne 68n
 Baudelaire, Charles 16, 102-107, 111
 Bauman, Zygmunt 68n
 Benasayag, Miguel 108-109
 Benjamin, Walter 10, 16, 49, 72, 73n, 75 e n, 82n, 102-107, 113-114, 116-117
 Besomi, Daniele 49n
 Biagiotti, Tullio 87n
 Blanqui, Louis-Auguste 106-107
 Boltanski, Luc 102n
 Bonaparte, Charles-Louis-Napoléon (Napoleone III) 102n-103n
 Bonazzi, Mauro 113n
 Bonola, Gianfranco 73n 75n
 Borca, Deborah 25n
 Bordoni, Carlo 68n
 Boswell, James 49n
 Brecht, Bertolt 72
 Brunner, Otto 56n

 Burgio, Alberto 68n
 Butler, Judith 97n, 112n

 Caccia, Beppe 68n
 Cacciari, Massimo 71n
 Calasso, Roberto 80n
 Cambiano, Giuseppe 36n
 Canguilhem, Georges 25n
 Cantimori Mezzomonti, Emma 61n
 Chiapello, Ève 102n
 Chicchi, Federico 101n, 109n
 Chignola, Sandro 25n
 Chitussi, Barbara 103n
 Ciccarelli, Roberto 102n, 113n
 Colli, Giorgio 49n, 80n
 Conze, Werner 56n
 Crouch, Colin 100n

 D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond 50-51
 D'Amato, Carmelo 60n
 Dal Lago, Alessandro 41n
 Dardot, Pierre 89n
 De Bordeu, Théophile 50-52
 De Carolis, Massimo 74n, 89n
 Deleuze, Gilles 22-23, 25 e n, 117 e n
 Democrito 40n
 Desideri, Fabrizio 106n
 Di Cesare, Donatella 112n
 Diderot, Denis 50-51, 56
 Donini, Guido 88n

Duflot, Jean 111n
 Durante, Lea 67n
 Engels, Friedrich 60n, 61-63
 Ermocrate 87
 Esposito, Roberto 65n, 70n, 71n
 Fadini, Ubaldo 113n
 Federici, Silvia 100n
 Filippini, Michele 67n
 Fisher, Mark 76n
 Foucault, Michel 13, 21 e n, 23-26, 34n, 40-42, 44, 50 e n, 59n, 61, 82-83, 92, 98-99, 114 e n
 Galeno 11, 38, 44-45, 50-52
 Galli, Carlo 56n
 Ganni, Enrico 73n, 113n
 Garin, Maria 54n
 Gentili, Dario 25n, 82n
 Gerratana, Valentino 66n
 Giardini, Federica 97n, 100n
 Godani, Paolo 117n
 Göring, Hermann 69n
 Gramsci, Antonio 13, 66-71, 74, 77n
 Grillo, Enzo 79n
 Guattari, Felix 22-23
 Gutman, Huck 114n
 Hardt, Michael 112n
 Härle, Clemens-Carl 103n
 Harvey, David 104n
 Haussmann, Georges Eugène 104 e n
 Hayek, Friedrich August von 13-14, 16, 78-92, 97-98, 105, 107-108, 110 e n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 62
 Heidegger, Martin 71, 73
 Henderson, Jeffrey 30n
 Hitler, Adolf 69n
 Hugo, Victor 105
 Husserl, Edmund 71-72
 Hutton, Patrick H. 114n
 Imbriano, Gennaro 58n
 Ippocrate 11, 38-40, 42-45, 50, 52, 77, 97
 Jaeger, Werner 31n
 Joas, Hans 57n
 Kant, Immanuel 59 e n, 111
 Keynes, John Maynard 86
 Konings, Martijn 84n, 108n
 Koselleck, Reinhart 21 e n, 29, 50n, 53 e n, 55-58, 60n, 73-74, 76, 77n
 Kresge, Stephen 79n
 Laval, Christian 85n, 89n
 Lazzarato, Maurizio 101n
 Leghissa, Giovanni 98n
 Leonardi, Emanuele 101n
 Liguori, Guido 67n
 Loraux, Nicole 37n
 Machiavelli, Niccolò 53-54
 Marazzi, Christian 110n
 Marramao, Giacomo 44n, 77n
 Martin, Luther H. 114n
 Marx, Karl 13, 16, 26, 60-65, 67-68, 72-73, 102-103
 Marzocca, Ottavio 34n
 Mattern, Susan P. 44n
 Mazzarino, Santo 36n
 Mehring, Reinhard 57n
 Mezzadra, Sandro 68n
 Miglio, Gianfranco 75n
 Mises, Ludwig von 14, 79 e n, 84n, 87 e n, 98n
 Montanelli, Marina 104n
 Monti Bragadin, Stefano 79n
 Montinari, Mazzino 49n, 80n
 Napoli, Paolo 59n
 Negri, Antonio 112n
 Nicoli, Massimiliano 101n, 102n

Nietzsche, Friedrich 49 e n, 58 e n, 79-81, 106, 113, 116-117
 Nolte, Ernst 80 e n
 Orosio, Paolo 36n
 Palma, Massimo 104n
 Paltrinieri, Luca 102n
 Parmenide 11, 30-32
 Pasolini, Pier Paolo 111 e n
 Pasquinelli, Matteo 25n, 108n
 Petroni, Angelo 79n
 Piccardi, Gea 100n
 Pinochet, Augusto 85
 Pitagora 82
 Platone 11, 30, 32 e n, 34-39, 43, 77-78, 90, 92, 114, 116
 Polanyi, Karl 85 e n
 Ponzì, Mauro 82n
 Ranchetti, Michele 75n
 Reale, Giovanni 31n
 Revault d'Allonnes, Myriam 57n
 Rosa, Harmut 100n
 Roselli, Amneris 40n
 Röttgers, Kurt 56n
 Rousseau, Jean-Jacques 12, 54-56, 59, 64, 76
 Rudyard, Benjamin 51n
 Ruge, Arnold 60n
 Ruggiu, Luigi 31n
 Rüstow, Alexander 82 e n
 Saint-Simon, Henri de 59-60
 Schiera, Pierangelo 75n
 Schmit, Gérard 108-109
 Schmitt, Carl 57 e n, 58n, 75 e n, 88n, 92, 101
 Scholem, Gershom Gerhard 73n
 Schweppenhäuser, Hermann 73n, 113n
 Siedentop, Larry 114n
 Simone, Anna 109n
 Sloterdijk, Peter 115 e n
 Smith, Adam 82, 98
 Spencer, Herbert 76 e n
 Standing, Guy 101n
 Stimilli, Elettra 25n, 82n, 97n, 101n
 Streeck, Wolfgang 69n, 110n
 Supiot, Alain 91n, 108n
 Taylor, Frederick Winslow 103
 Thatcher, Margaret 14, 76-78
 Tiedemann, Rolf 73n, 113n
 Tucidide 87-88
 Vegetti, Mario 32n, 39n
 Viano, Carlo Augusto 29n
 Virno, Paolo 100-101
 Vivanti, Corrado 54n
 Vogt, Peter 57n
 Wapshott, Nicholas 78n
 Weber, Max 82n
 Wenar, Leif 79n
 Wizisla, Erdmut 73n
 Zappino, Federico 97n
 Zedler, Johann Heinrich 51-52, 67

Materiali IT

Francesco Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*

Effetto Italian Thought, a cura di Enrica Lisciani-Petrini e Giusi Strummiello

Decostruzione o biopolitica?, a cura di Elettra Stimilli

Dario Gentili, *Crisi come arte di governo*

Finito di stampare nel luglio 2018
a cura di PDE Promozione presso lo stabilimento
di LEGODIGIT srl, Lavis (TN)

